الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف

بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ أحمد زروق

المجلد الخامس

مكتبة الإيمان

مكتبة الجامعة الأزهرية

شرح وتحليل
الأستاذ الدكتور
طه حبيشي

المرشد المعرف
بمعاني وأسرار قواعد التصوف

الشيخ / أحمد زروق

كتابي يا أولي الألباب سهل ... يفيد القارئين بلا معرف
أبحت لكم قراءته ولكن ... حقوق الطبع تحفظ للمؤلف

الجزء الخامس

الناشر
مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

رقم الإيداع: ٢٥٢٢/ ٢٠١٣

الترقيم الدولي: ٦-١٦٩-٤٤٩-٩٧٧-٩٨٧٨

مكتبة الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع

٤ ش أحمد سوكارنو - العجوزة - القاهرة

فاكس: ٣٣٠٤٤٨٤١ - ت: ٣٣٤٥٢٣٠٢

محمول: ٠١١١٣٣٧٥٣٧٥ - ٠١٠٠٠٩٦٦٥٧٨ - ٠١٢٨١٨٢٠٠٠٩

البريد الإلكتروني والمواقع الخاصة بالمكتبة:

www. elemanlibrary.com

elemanliblary@gmail.com

elemanliblary@yahoo.com

https: //www.facebook.com/elemanliblary

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاعدة الثالثة والخمسون بعد المائة

سبل التواصل بين الشيخ والمريد

- - - - - - - - - - - - - - -

لباس الخرقة، ومناولة السبحة، وأخذ العهد، والمصافحة، والمشابكة، من علم الرواية، إلا أن يقصد بها حال فتكون من أجله.

وقد ذكر ابن أبي جمرة أخذ العهد في باب البيعة، وألحقه بأقسامها.

وأخذوا إلباس الخرقة من أحاديث وردت في خلعه ﷺ على غير واحد من أصحابه.

ومبايعة سلمة بن الأكوع تشهد لإيداع السر فيها، ووجهها وطريقها ليس هذا محله.

نعم هى لمحب أو منتسب أو محقق، وفيها أسرار خفية يعلمها أهلها.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

لما كان التصوف – في جانب من جوانبه– تعبيرًا عن علاقة بين الشيخ والمريد، أو بين المعلم والمتعلم، كان لابد لمن يكتب في التصوف أو يريد التعرف عليه من بحث عدة قضايا مهمة، من نحو: وضع الشيخ في المنظومة الصوفية، ومن نحو: علاقة الشيخ بمريديه، ومن نحو: معرفة هذه الوسائل التي تضمن استمرار الانتماء إلى هذه الطريقة أو تلك من طرق التصوف.

وهذه وأمثالها تحتاج إلى بذل المجهود في التعرف عليها وإيضاحها أمام من يبتغي التعرف عليها.

وهذا ما سنحاول أن نذكر شيئًا منه بين يديك الآن.

ضرورة الشيخ في المنظومة الصوفية:

ولنبدؤك برأس هذه الموضوعات، وهي: مكانة الشيخ في منظومة التصوف.

ولعلك على ذكرٍ من نشرة لنا سبقت قبل ذلك ركزت تركيزًا مباشرًا على هذه المسألة وأفسحت لها صدرها.

ولقد اعتمدنا يومها على هذا السؤال الوارد من علماء الأندلس إلى أرض المغرب يبحث عن جواب له لدى علماء هذه البلاد، وفحواه: هل يعد الشيخ ضرورة ترتكز عليها المنظومة الصوفية، ويحتاج إليه المريد الذي يبتغي الانتساب إلى التصوف، أم أنه من الممكن أن يستغني المريد بالكتب والقراءة وما يستطيع أن يحصله بنفسه منها؟

وقلنا يومها في الإجابة عن هذا التساؤل: إننا سنحاول أن نقف على بعض الردود التي صدرت عن علماء المغرب، وسطرها مثل ابن عبَّاد في رسائله، وابن خلدون من بعده في رسالة خصصها بكليتها لهذا الموضوع سؤالاً وجوابًا.

ولا بأس عندي من أن نذكرك بفحوى ما كتبناه من قبل في سطور نكتبها مختصرة وعلى عجل أخذًا بوجوب مراعاة الحال.

فنقول: وبالله التوفيق– إن الإجابة على هذا السؤال تقتضي أن نتعرف على المراحل التي يمر بها المريد وهو يسلك الطريق إلى الله.

وهذه المراحل ثلاث:

أولها: التقوى، وهي تقوم على معرفة المريد – منذ أول عهده– بأن له ربًا قد اختصّ بالإيجاد، والإمداد والاستعداد، فهو الذي خلق من العدم، وأمد بأسباب استمرار الوجود، وهيأ بالاستعداد من خلقهم للانتفاع بأسباب استمرار الوجود.

وهي تقوم على معرفة المريد – منذ أول عهده – بأن ربه الذي أمده وهيأه للاستفادة من مدده له مطالب كلفه بها، محورها: أنه قد أمره ونهاه، وما عليه إلا أن يلتزم بأمره، وإلا أن يجتنب نواهيه.

وهي تقوم على معرفة المريد – منذ أول عهده – بأنه إذا كانت البداية من الله فالنهاية كذلك إليه، وهو الذي يملك الثواب والعقاب يُنْزله بالعبد بين مبدئه وانتهائه، وهو ينزله بالعبد بعد أيلولته إليه.

والمريد إذا علم ذلك كله وأدخله في دائرة اهتمامه، أورثه هذا العلم خشية من الله لا تصل به إلى حد اليأس، ورجاءً فيه وطمعًا لا يصل به إلى حد التهاون والاستهتار.

وضابط هذه المرحلة هو هذه الشريعة بما تحتويه من مصادر وقواعد، وأحكام تُستنبط من المصادر، وتفريعات تنبثق عن هذه القواعد.

وهو في هذه المرحلة – مرحلة التقوى– قادر على أن يستغني عن الشيخ بمطالعة الكتب.

وثاني هذه المراحل: الاستقامة:

وهذه الاستقامة تقوم أول ما تقوم على تصور المريد لمسلك النبيين والصديقين، وهم يسلكون طريقهم إلى الله عز وجل، وخاتمهم سيدنا محمد ﷺ الذي أمره ربه بقوله [هود/١١٢]: "**فاستقم كما أمرت ومن تاب معك**" [الشورى/١٥]: "**واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم**".

والنبي ﷺ حين جاءته مثل هذه الأوامر، قال معلقًا: "**شيبتني سورة هود وأخواتها**".

وهذه الاستقامة تقوم أول ما تقوم على إدراك المريد بأن ضوابط الاستقامة – كضوابط التقوى– مصادر الشريعة وقواعدها مع زيادة رعاية وعناية على

مقتضيات مفهوم الاستقامة. إذ مقتضيات مفهوم الاستقامة مراعاة الشريعة من خلال تطبيقات النبي ﷺ، وهى تطبيقات قد بلغت الذروة واحتلت السنام.

والاستقامة هى الأخرى لا تحتاج إلى الشيخ، وإنما يكفي فيها مطالعة الكتب، وملاحظة سنة النبي وسيرته، وتطبيقاته لشرع الله عز وجل.

وثالث هذه المراحل: العناية بالقلب وضوابطه على:

أولاً: مقتضيات الأخلاق الدينية وضوابطها.

وثانيًا: أخذ القلب بعد الالتفات إلى غير الله مهما كان هذا الغير، بحيث يبقى صاحب هذا القلب في حضورٍ دائم مع الله لا يلفته إليه غيره.

وهذا الأمر – وإن كان دقيقًا – إلا أن المرء بإمكانه أن يأخذ نفسه بنفسه وأن يتعامل مع قلبه بمفرده.

إلى هنا وجدنا العلماء قد رأوا ما ارتأيناه وذكرناه بين يديك في هذه الأمور الثلاثة التي هي: التقوى، والاستقامة، وتصفية القلب.

غير أن العلماءِ – ونحن معهم على هذا الرأي – يرون أن انضمام الشيخ إلى قراءة المريد أفضل له وأحسن؛ إذ الشيخ من شأنه أنه قد ارتاد الطريق قبله، وسلكه قبل أن يتعرف عليه، وعرف ما فيه من مخاطر ومهالك ومزلات أقدام، وهى معرفة يستفيد منها المريد ولا شك.

ورابع هذه المراحل وسنامها: هو هذه المرحلة التي تعد الثمرة من هذا الطريق الطويل الذي سلكه المريد مُسْلِمًا الوجه إلى الله، وقاصدًا رضاه.

وهذه المرحلة هى ما يمن الله به على سالك هذا الطريق من العرفان.

وهى مرحلة – بقدر ما فيها من مميزات – لا تخلو من مخاطر، وهى مخاطر تحتاج إلى شيخ يسبح بالمريد لجة هذه البحار الخطرة ليصل به إلى برٍ آمن؛ فهذه المرحلة قد غرق في لجة بحارها رجال، وضلّت فئات على نحو ما فصلنا القول في نشرات لنا سبقت.

الآن. وقد علمت أن للشيخ تواجدا مع المريد، بعضه ضروري، وبعضه أفضل من عدمه. فتأمله.

وسائل التواصل بين الشيخ والمريد:

وأنت لو قد علمت موقع الشيخ من منظومة التصوف، فإنه يجب أن تدرك مع هذا العلم أمرين.

أولهما: أن الشيخ الذي احتل مكانته من منظومة التصوف ليس شيخًا بالقراءة والتعليم بالاطلاع، وإنما هو مع ذلك لابد أن يكون قد أخذ الإذن بسلوك هذا الطريق عن شيخ سبقه فيه، تولي تربيته، وتعهده بالنصح والتأديب ليأمن عليه غوائل الشيطان.

وهذا الشيخ المعلم يكون هو الآخر مأذونًا له، وهكذا إلى رسول الله ﷺ.

والإذن الذي يربط حركة التسلسل من الأعلى إلى الذي يليه تتعدد صوره.

فمن هذه الصور أن يُعلِّم الشيخُ المريد الذكر والأوراد والأحزاب، وهو آخذ بيديه على هيأة المصافح، والمريد بين يديه جالس جلسة المتعلم.

ولا يقوم المريد من بين يدي الشيخ إلا وقد أوصاه الشيخ ودعا له وقد سمع منه التكبير والتهليل.

ونحن نستطيع أن نسمي هذه الطريقة باسم – البيعة – وإن كانت كلمة – البيعة – قد اتسع نطاقها لتشمل أمورًا دينية وأخرى دنيوية.

والعلماء المشتغلون بهذا الفن، والمؤدبون الممارسون للتصوف يتخذون من بيعة العقبة مستندًا لهم ودليلاً يساند الحكم بجواز البيعة التي هى إحدى روابط الشيخ بالمريد، والتي هي درجة على السلم الصاعد في سلسلة الطريق إلى رسول الله ﷺ.

وكتب السنة تروي جانبًا من جوانب بيعة العقبة على نحو ما اتفق عليه الشيخان من الرواية عن سلمة بن الأكوع، واللفظ هنا من مسلم: (٣٣ك الإمارة/ باب ١٨/ ح / ١٨٦٠)

[عن يزيد بن أبي عبيد مولى سلمة بن الأكوع، قال: قلت لسلمة: على أي شيء بايعتم رسول الله ﷺ يوم الحديبية؟ قال: على الموت].

وللارتباط بين الشيخ والمريد في سلسلة منظومة التصوف وسائل ارتباط أخرى غير ما ذكرناه.

ومن أشهرها – الخلعة –.

و – الخلعة – هى شيء من الملبوسات يخلعه الشيخ على المريد، ليكن جلبابًا، أو عباءة، أو قلنسوة... الخ.

والقوم كانوا يفضلون أن تكون – الخلعة – مرقعة بأقمشة مختلفة الألوان والأعمار، كي تُظهر المريد المتصوف في مظهر اجتماعي متواضع ليكون أبعد عن التكبر، وأنأى عن الرياء. ومن أجل هذا الوصف سميت – الخلعة – بـ– الخرقة أو المرقعة – و – الخلعة – هذه تدل على تسلسل الطريق بالقرينة، لأنها تدل بالاشتراك على أكثر من معنى، من نحو: البركة وغيرها.

ويماثل الخرقة مناولة السبحة، والمصافحة، والمشابكة.

والمصنف يعتبر هذه الوسائل – أعني وسائل التواصل – بما يليق تصنيفه بباب الرواية، على نحو ما يصنعه علماء الحديث في روايته عبر السلسلة صُعُدًا إلى رسول الله ﷺ، قال:

[إلباس الخرقة، ومناولة السُبحة، وأخذ العهد، والمصافحة، والمشابكة، من علم الرواية، إلا أن يقصد بها حال، فتكون من أجله].

العهد والبيعة:

أما العهد – على ما هو مشهور بين المتصوفة – فيجوز إلحاقه بالبيعة.

والمصنف يحكي هذا عن ابن أبي جمرة.

قال المصنف: **[وقد ذكر ابن أبي جمرة أخذ العهد في باب البيعة، وألحقه بأقسامها].**

إلباس الخرقة ودلالته عند الصوفية:

والمصنف يذكر أن القوم يرون أن إلباس الخرقة – وإن كان يمكن اعتباره مُدرجًا في قسم الرواية – من منظومة التصوف، فجوازه قد قام عليه الدليل كما رأيت، ودلالته لا تقف عند هذا الحد، وإنما إلباس الخرقة له دلالات تتسع دائرتها في فهوم المتصوفة.

والمصنف من هؤلاء، فهو يقول متحدثًا عما ذكرناه: **[وأخذوا إلباس الخرقة من**

أحاديث وردت في خلعه ﷺ على غير واحد من أصحابه.

ومبايعة سلمة بن الأكوع تشهد لإيداع السر فيها، ووجهها وطريقها ليس هذا محله.

نعم هي لمحب أو منتسب أو محقق، وفيها أسرار خفية يعلمهـا أهلهـا، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والخمسون بعد المائة

في حكم زيارة القبور للتبرك وشد الرحال للمساجد

- - - - - - - - - - - - - - - -

ما صح واتضح وصحبه العمل لازم الإباحة، كزيارة المقابر.

فقيل: ليس إلا لمجرد الاعتبار بها لقوله ﷺ: " فإنها تُذكِّر الآخرة". قيل: ولنفعها بالتلاوة والذكر والدعاء الذي اتفق على وصوله، كالصدقة.

قيل: وللانتفاع بها، لأن كل من يُتَبَرك به في حياته يجوز التبرك به بعد موته، كذا قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في (كتاب آداب السفر)، قال: ويجوز شد الرحال لهذا الغرض؛ ولا يعارضه حديث: " لا تشد الرحال إلا للمساجد الثلاثة" لتساوي المساجد في الفضل دون الثلاثة، وتفاوت العلماء والصلحاء في الفضل، فتجوز الرحلة عن الفاضل للأفضل. (كذا ولعلها من).

ويُعرف ذلك من كراماته وعلمه وعمله، سيما من ظهرت كرامته بعد موته مثلها في حياته، كالسُّبتي، أو أكثر منها في حياته، كأبي يعزي، ومن جُربت إجابة الدعاء عند قبره، وهو غير واحد في الأقطار.

وقد أشار إليه الشافعي رحمه الله، حيث قال: "قبر موسى الكاظم الترياق المُجرَّب".

وكان شيخنا أبو عبد الله القوري رحمه الله يقول: إذا كانت الرحمة تنزل عند ذكرهم، فما ظنك بمواطن اجتماعهم على ربهم، ويوم قدومهم عليه، بالخروج من هذه الدار، وهو يوم وفاتهم.

فزيارتهم فيه تهنئة لهم؛ وتعرضٌ لما يُتجدد من نفحات الرحمة عليهم، فهي إذًا مستحبة إن سلمت من محرم ومكروه بيِّن في أصل الشرع، كاجتماع النساء، وكالأمور التي تحدث هنالك.

ومراعاة آدابها من ترك التمسح بالقبر، وعدم الصلاة عنده للتبرك وإن كان عليه مسجدًا لنهيه ﷺ عن ذلك، وتشديده فيه، ومراعاة حرمته ميتًا كحرمته حيًا.

والله سبحانه أعلم.

الشـرح

- - - -

هذه قاعدة قد ازدحمت بمسألتين لهما بالعقيدة والشريعة صلة، وقد أثارتا جـدلاً في بعض الأوساط الفكرية.

وهاتان المسألتان هما:

الأولى: زيارة القبور عامة، وقبور الأولياء خاصة، وقبر النبي ﷺ في أخص الخصوص.

والثانية: في حكم شد الرحال إلى المساجد على العموم، والمساجد الثلاثة الشهيرة – التي هي المسجد الحرام، ومسجد النبي، والمسجد الأقصى – على الخصوص.

ولجمهور العلماء في هذه المسائل رأي، ولغير الجمهور منهم رأي آخر مقابل لرأي الجمهور.

والمصنف يلفت النظر إلى ما أكد عليه في أكثر من موقع من قواعده، من أن الحكم في المسألة إذا غُمّ علينا كان طريق توضيحه ضرب الأمثال، وإذا شككنا في هذا الحكم نرجع في إزالة الشك إلى الدليل، على أن يكون الدليل صحيحًا من حيث النقل، واضحًا من حيث الدلالة على المقصود.

وقد يكون الدليل صحيحًا من حيث النقل، وواضحًا من حيث الدلالة، لكنه غير مُفعَّلٍ من قبل علماء الأمة في المسائل التي يدل عليها، وفي هذه الحال يجوز لنا أن نتوقف نحن في تفعيله ثم نعيد النظر فيه.

وهذا ما التفت إليه المصنف وسطره في مطلع هذه القاعدة التي نحن بصددها، حيث قال بعبارة عامة وشاملة: [ما صح واتضح وصحبه العمل لازم الإباحة].

وهي جملة من مبتدأ وخبر ونسبة تربط بين المبتدأ والخبر، لا مطلقًا وإنما هي تربط بين المبتدأ والخبر بقيدين:

أحدهما: أن يصح نقل الدليل، وأن يتضح ارتباطه بما نحن بصدده من الأحكام.

وثانيهما: أن يكون الدليل مفعلاً بمعرفة العلماء كما علمت.

وهما أمران لم يفصّل المصنف القول فيهما، حيث رأي أن يكل قارئه إلى

فطنته، وتذكره، لما قد نص عليه من قبل في سالف قواعده.

وقد رأيت من اللازب النافع أن نتوقف هنا لبسط القول فيما احتوته هذه القاعدة من مسائل فقهية أو اعتقادية شيئًا ما من البسط يحتوي فيه ما جاء في القاعدة من معلومات من غير أن نلتزم بترتيبها رعاية لمصلحة القارئ.

حكم زيارة القبور على العموم:

ونحن نحب أن نبدأ الحديث هنا بحكم زيارة القبور على العموم في حق الزائر والمزور، مستعرضين آراء العلماء، فإن احتاج الأمر إلى ترجيح رجحنا.

فنقول: لا خلاف بين الفقهاء في أنه تندب للرجال زيارة القبور، لقوله ﷺ: " **إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، فإنها تذكر بالآخرة"، ولأنه ﷺ: " كان يخرج إلى البقيع لزيارة الموتى" ويقول: "السلام عليكم دار قوم مؤمنين وآتاكم ما توعدون غدًا مؤجلون، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون" وزاد في رواية: "أسأل الله لي ولكم العافية".**

أما النساء، فمذهب الجمهور أنه تكره زيارتهن للقبور، لقوله ﷺ: "**لعن الله زوارات القبور**" ولأن النساء فيهن رقة قلب، وكثرة جزع، وقلة احتمال للمصائب، وهذا مظنة لطلب بكائهن، ورفع أصواتهن.

وذهب الحنفية – في الأصح – إلى أنه يندب للنساء زيارة القبور كما يندب للرجال، لقوله ﷺ: " **إني كنت نهيتكم عن زيارة القبور**" الحديث.

وقال الخير الرملي: إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب وما جرت به عادتهن فلا تجوز، وعليه حمل حديث: "لعن الله زوارات القبور" وإن كان للاعتبار والترحم من غير بكاء، والتبرك بزيارة قبور الصالحين فلا بأس – إذا كن عجائز – ويكره إذا كن شواب، كحضور الجماعة في المساجد.

قال ابن عابدين: وهو توفيق حسن.

وقال الحنابلة: تكره زيارة القبور للنساء، لحديث أم عطية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعز علينا" فإن علم أنه يقع منهن محرم، حرمت زيارتهن القبور، وعليه يحمل قوله ﷺ: " لعن الله زوارات القبور".

زيارة قبر النبي ﷺ الحكم والفضيلة:

وزيارة النبي ﷺ بعد وفاته تتحقق بزيارة قبره ﷺ.

وقد أجمعت الأمة الإسلامية سلفًا وخلفًا على مشروعية زيارة النبي ﷺ.

وقد ذهب جمهور العلماء من أهل الفتوى في المذاهب إلى أنها سنة مستحبة، وقالت طائفة من المحققين: هي سنة مؤكدة، تقرب من درجة الواجبات، وهو المفتي به عند طائفة من الحنفية.

وذهب الفقيه المالكي أبو عمران موسى بن عيسى الفارسي إلى أنها واجبة.

ومن أدلة مشروعية زيارته ﷺ:

قوله تعالى [النساء/ ٦٤]: " **ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابًا رحيمًا** ".

فإنه ﷺ حي في قبره بعد موته، كما أن الشهداء أحياء بنص القرآن، وقد صح قوله ﷺ: " الأنبياء أحياء في قبورهم" وإنما قال: هم أحياء أي لأنهم كالشهداء بل أفضل، والشهداء أحياء عند ربهم، وفائدة التقييد بالعندية الإشارة إلى أن حياتهم ليست بظاهرة عندنا وهي كحياة الملائكة.

وفي صحيح مسلم في حديث الإسراء قال ﷺ: "**مررت على موسى ليلة أسري بي عند الكثيب الأحمر وهو قائم يصلي في قبره** ".

وقوله ﷺ: " **فزوروا القبور، فإنها تذكر الموت**" فهو دليل على مشروعية زيارة القبور عامة، وزيارته ﷺ أولى ما يمتثل به هذا الأمر، فتكون زيارته داخلة في هذا الأمر النبوي الكريم.

وقوله ﷺ: " **من زارني بعد موتي فكأنما زارني في حياتي**".

ومنها قوله ﷺ: "**من زار قبري وجبت له شفاعتي**".

فاستدل بعض الفقهاء بهذه الأدلة على وجوب زيارته ﷺ لما في الأحاديث الأخرى من الحض أيضًا.

وحملها الجمهور على الاستحباب، ولعل ملحظهم في ذلك أن هذه الأدلة ترغب بتحصيل ثواب أو مغفرة أو فضيلة، وذلك يحصل بوسائل أخرى، فلا تفيد هذه الأدلة الوجوب.

قال القاضي عياض في كتاب الشفاء:

وزيارة قبره ﷺ سنة من سنن المسلمين مجمع عليها، وفضيلة مرغب فيها.

وهذا الحكم الذي انتهينا إليه مع العلماء ما كان من الممكن أن ينقضه عالم من علماء الأمة بالرفض والإبطال، إلا أن هذا المستغرب قد وقع.

ومع أننا نقول بهذا الحكم مع العلماء في زيارة قبر النبي ﷺ وحكم هذه الزيارة، فنحن نقوله ونحن على وعى كامل بأمرين:

أما **أحدهما:** فإن هذا الحكم مؤيد بنصوص عامة وأحاديث مخصوصة بزيارة قبر النبي ﷺ.

وأما **ثانيهما:** فإننا نعلم علم اليقين أن ما ذكرناه من الأحاديث قد يكون في بعضه مقال، وما كنا لننتظر حتى يلفت نظرنا إلى ذلك أصحاب الرأي المعارض، لكننا مع ذلك نقول: إن هذه الأحاديث قد اتخذ بعضها من بعض ظهيرًا، بحيث يمكن القول بأن بعضها يشد من أزر بعض، ويتقوى هذا الظهير بعموم النصوص القرآنية، وعموم صحيح السنة التي تحضنا على القرب من رسول الله ﷺ، كما يقوي من هذا الظهير إجماع الأمة في جميع العصور منذ عصر الصحابة وإلى الآن على زيارة قبر النبي بخصوصه وشد الرحال إليه.

وهذه كلها أمور قد حملتنا حملاً على أن نلتفت إلى الآراء القائلة بتحريم زيارة قبر النبي ﷺ، فنحن لسنا موكلين بالنفوس حتى نعلم طواياها أو ندرك مقاصدها، وإنما نحن نعلم علم اليقين أن الأمم تلام أشد اللوم، وتعنَّف أشد التعنيف، وينالها من النكير أعلاه لو سكت صالحوها على بعضهم ينالون من السلف، ويزعجون مرتبة ومكانة الصالحين على العموم والأنبياء على الخصوص.

آداب زيارة قبره ﷺ:

ولزيارة قبر النبي ﷺ آداب تُتَّبع.

ومن هذه الآداب التي تحض الأخلاق والشريعة على اتباعها أمورٌ نحب أن نذكر هنا ببعضها على شيء من الاختصار أو الإيجاز.

١- أن ينوي القادم إلى المدينة المنورة لزيارة قبر النبي زيارة مسجده المبارك، ليجمع في وقت واحد بين ثوابين، وليحقق في نفسه ولنفسه مع فضيلة زيارة قبر

النبي فضيلة زيارة مسجده، مصغيا ومستجيبًا لما قاله النبي ﷺ فيما رواه أبو هريرة واتفق عليه الشيخان [البخاري// الفتح ٦٣/٣، ومسلم //١٠١٤/٢]: " **لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجدي هذا، ومسجد الحرام، ومسجد الأقصى**" [من لفظ مسلم].

٢- ومن آداب زيارة رسول الله ومسجده المبارك والمدينة حرم رسول الله ﷺ أن يغتسل قبل دخوله المدينة ليزيل عنه آثار السفر، وليقبل على المدينة في أبهى صوره.

٣- فإذا أقام بالمدينة كان من آدابها أن يحافظ على جميع الصلوات في مسجدها أو في حرمها، عملاً بعموم ما قال رسول الله ﷺ من رواية أبي هريرة واتفق عليه الشيخان [البخاري - الفتح//٦٣/٣، مسلم //١٠١٣/٢]: "**صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام**".

٤- ومن الآداب التي يجب مراعاتها أن نزور بعد زيارة النبي صاحبيه: أبا بكر وعمر وهما معه في حجرة السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

وهناك آداب أخرى لا نطيل هنا بذكرها.

ما يكره عند زيارة القبور عامة وقبر النبي خاصة:

ومن أراد زيارة قبر من القبور خاصة قبور الصالحين، وقبر النبي، فإن عليه أن يلتزم بهذه الآداب، ويبتعد عن هذه الأمور المكروهة التي سنشير إلى بعضها الآن بمشيئة الله.

وأولها: إذا كانت الزيارة لقبر رسول الله ﷺ فإنه يجب على الزائر أن يتجنب الزحام عنده خاصة عند اختلاط النساء بالرجال، لما في الازدحام من الأذى ينال الضعفاء، ولما فيه من المخالفة الشرعية إذا اختلط الرجال بالنساء.

هذا بالإضافة إلى أن التزاحم لا ضرورة له تقتضيها الشريعة، أو تقتضيها الأعراف والعادات.

وثانيها: الصياح ورفع الصوت وهو عمل مخالف لمستوى الإنسان الحضاري، ولمقتضيات نصوص الشريعة التي توجه إلى عدم رفع الصوت عامة وعند النبي خاصة.

وثالثها: التمسح بالقبر على العموم حتى ولو كان نزيل القبر وليًا أو نبيًا؛ إذ من المعروف أن القرب الزماني أو المكاني لا علاقة لهما بوصول الدعاء لساكن القبر؛ إذ من يقوم بهذه المهمة هو الله عز وجل.

وفي صحيح الحديث أن النبي قال على ما أخرجه أبو داود (٥٣٤/٢) وحسنه ابن حجر في الفتوحات الربانية (٣١٣/٣): "... **صلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم**".

المصنف يشدد في تجنب هذه المكروهات:

والمصنف هنا يشدد على زائري القبور وهو يطلب منهم تجنب هذه المكروهات بعبارات لا تخلو من صرامة.

قال: [فهي إذًا مستحبة إن سلمت من محرم ومكروه بين في أصل الشرع، كاجتماع النساء، وكالأمور التي تحدث هنالك.

ومراعاة آدابها من ترك التمسح بالقبر، وعدم الصلاة عنده للتبرك وإن كان عليه مسجد، لنهيه ﷺ عن ذلك، وتشديده فيه، ومراعاة حرمته ميتًا كحرمته حيًا، والله أعلم].

الفائدة من زيارة القبور:

والقبور إذا جازت زيارتها على أساسٍ من ضوابطها المشار إليها، فإنه لسائل أن يتساءل: ما الفائدة من زيارة القبور مع هذه الفواصل في نوع الحياة بيننا وبينهم؟.

والمصنف يجيب عن هذا التساؤل قائلاً: [**... كزيارة المقابر فقيل: ليس إلا لمجرد الاعتبار بها لقوله ﷺ: " فإنها تذكر الآخرة ".**

قيل: ولنفعها بالتلاوة والذكر والدعاء الذي اتفق على وصوله، كالصدقة.

قيل: وللانتفاع بها، لأن كل من يُتَبرك به في حياته يجوز التبرك به بعد موته، كذا قاله الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله في (كتاب آداب السفر)].

علماء وآراء:

وكعادته رأي المصنف أن يستظهر بآراء من سبقه من مشاهير العلماء وعظماء الصالحين.

فكان ممن استظهر به الإمام الشافعي، إمام المذهب الشافعي وهو معروف. والإمام أبي عبد الله القوري (قد سبقت ترجمته).

فقال المصنف في هذا الشأن: **[وقد أشار إليه الشافعي رحمه الله، حيث قال: "قبر موسى الكاظم الترياق المجرب".**

وكان شيخنا أبو عبد الله القوري رحمه الله يقول: إذا كانت الرحمة تنزل عند ذكرهم فما ظنك بمواطن اجتماعهم على ربهم، ويوم قدومهم عليه، بالخروج من هذه الدار، وهو يوم وفاتهم.

فزيارتهم فيه تهنئة لهم، وتعرضٌ لما يتجدد من نفحات الرحمة عليهم].

شد الرحال إلى زيارة القبور:

والمصنف ينقل عن الإمام الغزالي: أنه يجوز شد الرحال إلى أي قبر كان من قبور الصالحين.

والإمام الغزالي يرى أنه من الخطأ الصراح إنكار ذلك استنادًا إلى قوله ﷺ: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد" (الحديث).

وهو خطأً لأن فيه قياسا بالغ الفساد، إذ المساجد فيما عدا هذه المساجد الثلاثة لا تفاضل بينها، في حين أن الصالحين يتفاضلون فيما بينهم في كل عصر، وعليه فالحديث يمكن تطبيقه في المساجد، ولا يجوز قياس قبور الصالحين عليه.

قال المصنف ينقل عن الإمام **الغزالي: [قال: ويجوز شد الرحال لهذا الغرض، ولا يعارضه حديث: " لا تشد الرحال إلا للمساجد الثلاثة" لتساوي المساجد في الفضل دون الثلاثة، وتفاوت العلماء والصلحاء في الفضل، فتجوز الرحلة عن الفاضل للأفضل.**

ويعرف ذلك من كراماته وعلمه وعمله، سيما من ظهرت كرامته بعد موته مثلها في حياته: كالسبتي، أو أكثر منها في حياته، كأبي يعزي، ومن جربت إجابة الدعاء عند قبره، وهو غير واحد في الأقطار].

وفي هذا النص إشارة إلى رجال قد لا يكونون من المشاهير في المشرق مما يحملنا على الإشارة في شيء من الاختصار إلى حياة كل منهم.

ومن هؤلاء **السبتي المغربي** (ت/٥٩٢هـ- ١١٩٦م) وهو: عبد الرحيم بن

أحمد بن خجون بن محمد، صالح، من كبار النساك، مغربي الأصل. مولده في إحدى قرى سبتة، ارتحل كعادة حجاج المغرب إلى مكة والمدينة الحرمين الشريفين، وجاور بمكة وأقام بها سبع سنين، ثم عاد إلى مصر واستقر بصعيدها، وكان مقره قنا، فاشتهر بها وعُرف بالنسبة إليها، فكان هو: القنائي أو القناوي، وله مقالات في التوحيد، وقد أخذ عن الشيخ أبي يعزي العلم، وأخذ عنه العلم أبو الحسن الصباغ، ومات وقُبِر بقنا، وخلّف أبناء نجباء.

قالوا عنه: إنه يستجاب الدعاء عند قبره.

وقد نسبت إليه أشياء غريبة يحسبها العلماء والعامة من باب الكرامات، رحمه الله ورضي عنه.

ومنهم: **أبو يعزي المغربي**، وهو: يلنور بن عبد الرحمن بن ميمون الدكاكي، . كان أهل المغرب يستسقون به فيسقون، ومن كلامه: من طلب الحق من جهة الفضل وصل إليه وإلا لم يصل.

ومنهم **موسى الكاظم مشرقي**، وهو: الإمام القدوة، السيد أبو الحسن العلوي، والد الإمام علي بن موسى الرضي، مدني، نزل بغداد، قال أبو حاتم: ثقة، صدوق، إمام من أئمة المسلمين، له مشهد عظيم مشهور ببغداد.

توفي رحمه الله سنة (١٨٣هـ).

* * *

القاعدة الخامسة والخمسون بعد المائة

في الحكم بإيمان مُعيَّن وولاية صالح

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

قد تفيد الدلائل من الظن ما ينزل منزلة القطع، وإن كان لا يجري على حكمه في جميع الوجوه، كالقطع بإيمان مسلم ظهرت منه أعمال الإسلام، وكولاية صالح دلت على مقامه أفعاله وأقواله وشواهد أحواله.

كل ذلك في علمنا من غير جزم بعلم الله فيه؛ إلا في حق من جاءنا عن الله مخصص له كالعشرة المشهود لهم بالجنة.

وقد صح: " إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان".

وصح: "خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت؛ وفقه في دين، وخصلتان لا تجتمعان في مؤمن: البخل، وسوء الخلق".

وقد صح حلف سعد على إيمان رجل، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ يمينه، وإن رده بقوله: "أو مسلم".

وصح: " ثلاثة من كن فيه فهو منافق..." الحديث.

ولا يتناول من واقع ذلك من المؤمنين جملة، بل مجراه في حق من لا يبالي في أي جزء وقعت منه تلك الخصال، من عقد، أو عمل، أو قول.

ويشهد لذلك قوله ﷺ: " كل الخصال يُطبع عليها المؤمن ليس الخيانة والكذب".

فنفى عنه أن يكون مطبوعًا عليها لا غير، فهي وإن وقعت منه فبالعَرض لا بالأصالة، بخلاف المنافق، ولذلك لم تصح من مؤمن في كل شيء؛ إذ يُستثنى جزء ما، ولو الإيمان والتوحيد، بخلاف المنافق، فإنه لا يستثنى جزء في باب الكفر، إذ لا يجزم به ظاهرًا كغيره، فكانت فيه، لا في غيره. والله أعلم.

وقد يريد نفاقًا دون نفاق، وحمله جماعة من العلماء على ظاهره.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

في مجال القانون والشريعة والأخلاق، وعرض الناس علـى ميـزان التقـدير أحكام.

وكل حكم من الأحكام هو حقيقة النسبة بين المحكوم به والمحكوم عليه. وهـذه النسبة بين المحكوم به والمحكوم عليه قد تكون مطابقة للواقع وقد لا تكون مطابقـة له.

وهذه النسبة بين المحكوم به والمحكوم عليه قد تكون مطابقة لعلم من أصدرها، وقد تكون غير مطابقة له. وإدراك هذه المطابقة وتحقيقها في الواقع إذا جاء علـى القمة كانت النسبة قطعية، فإذا جاء متراجعًا عن القمة، بحيث كان الإدراك للطرف الراجح كان ظنًا، فإن تراجع عن ذلك بحيث تساوي عنده الطرفان: النفي والإثبات، كان شكًا، فإن كان الإدراك للطرف المرجوح كان وهمًا.

والعاقل هو هذا الذي يبحث عن إدراك النسبة على القمة، بحيث يكـون إيقـاع الحكم به على المحكوم عليه قطعيًا.

وذلك لا يكون إلا إذا توفر لدينا دليل قطعي الثبوت وقطعي الدلالة.

غير أن الأمر – في دنيا المعقولات– قد لا يرتبط الحكم فيه بدليله، وإنما يرتبط بقرينة، وهى هذا الأمر الخارجي الذي يدل على المراد ويرشد إليه على غير قواعد الاستدلال وضوابطه، وتكون العلاقة بين هذا الأمر وبين المحكوم عليه هي ما يُعبر عنها اصطلاحًا بـ– الاقتران– .

وغير أن الأمر – في دنيا المعقولات– قد لا يرتبط الحكم فيه بدليله، ولا يرتبط بشيء ما على قاعدة الارتفاق، وإنما هو يرتبط بشيء يسنده وقد لا يقبل التعميم في نظائره، إلا إذا تحقق في ذاته مع كل نظير.

وهذا هو ما يسمى عند علماء القانون والشريعة باسم – السند– .

وربما يحتاج الأمر إلى مزيد بيان يُطلب في مظانه.

غير أن الذي نبتغيه هنا هو أن نرتب هذه الأمور المُثْبِتة للعلم بدرجات النـسبة من اليقين إلى الظن، لنجد أن أعلاها في إثبات الدليل هو اليقين، ويليه الـسند، ثـم

القرائن التي ترتفق بالمحكوم عليه أو له.

ويجب أن نلاحظ هنا أنه في باب المجاز يجوز أن تُعطى القرائن حكم الاستدلال فيما يتعلق بالركون إلى نتائج الأحكام، لكن بشرط أن يكون من أصدر الحكم، وأن يكون سامعوه على السواء على وعي كامل بأن الحكم المستند إلى القرينة مفيد للظن، غير مفضٍ إلى اليقين أو القطع.

وهذه أمور مُرضية في مجال الاجتماعيات والأخلاق، وإن كانت غير مرضية بنفس الدرجة في مجال إثبات الحقوق ونفيها.

وأمر آخر ينبغي أن نكون على وعي به، وهو أنه لا يجوز لمن أصدر الحكم مستندًا إلى القرينة أن يكون معتقدًا أن ما أصدره من الأحكام في مجال الاجتماعيات والأخلاق مطابق لما في علم الله عز وجل، بل إنه من الأدب الذي يجب مراعاته أن يقول من أصدر الحكم عقيب إصداره: "أحسبه كذلك والله حسيبه ولا أزكي على الله أحدًا ".

وما ذكرته الآن بين يديك هو ما ذكره المصنف بعبارته في صدر هذه القاعدة. قال: **[قد تفيد الدلائل من الظن ما يُنزَّل منزلة القطع، وإن كان لا يجري على حكمه في جميع الوجوه، كالقطع بإيمان مسلم ظهرت منه أعمال الإسلام، وكولاية صالحٍ دلت على مقامه أفعاله وأقواله وشواهد أحواله.**

كل ذلك في علمنا من غير جزم بعلم الله فيه؛ إلا في حق من جاءنا عن الله مخصصٌ له كالعشرة المشهود لهم بالجنة].

وهذا الاستثناء الذي ذكره المصنف نراه على غير بابه، إلا أن نعده من الاستثناء المنقطع؛ فحديثنا هنا حديث عن التزكية للغير يكون المزكِّي فيها بشرا من البشر، والتزكية مبنية على قرائن الأحوال، والتسليم بها مبني على قاعدة أخلاقية هي حسن الظن أو مقابله. وفي الحديث عن علم الله كلام آخر يليق به. وفي أن يكون المزكِّي هو الله – كما في حديث العشرة المبشرين – كلام يليق بهذه التزكية ويليق بالمزكي – فتأمله– .

وحديث العشرة المشار إليه قد ورد في كثير من كتب السنة.

ونحن ننقل هنا من لفظ الترمذي وفيه روايتان، إحداهما بالسند إلى عبد الرحمن

ابن عوف قال: [قال رسول الله ﷺ: أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد في الجنة، وسعيد في الجنة، وأبو عبيدة بن الجراح في الجنة.

ثم قال الترمذي: أخبرنا مصعب قراءة عن عبد العزيز بن محمد عن عبد الرحمن بن حميد عن أبيه عن النبي ﷺ نحوه، ولم يذكر فيه مَن عبد الرحمن بن عوف.

قال الترمذي: قال: وقد روى هذا الحديث عن عبد الرحمن بن حُمَيد عن أبيه عن سعيد بن زيد عن النبي ﷺ نحو هذا، وهذا أصح من الحديث الأول].

والرواية الثانية إلى: **[سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل: أن رسول الله ﷺ قال: عشرة في الجنة: أبو بكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان، وعلي، والزبير، وطلحة، وعبد الرحمن، وأبو عبيدة، وسعد بن أبي وقاص. قال: فعدّ هؤلاء التسعة وسكت عن العاشر، فقال: ننشدك الله يا أبا الأعور من العاشر؟ قال: نشدتموني بالله، أبو الأعور في الجنة.**

قال أبو عيسى الترمذي: أبو الأعور هو سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل.

وسمعت محمدًا يقول: هو أصح من الحديث الأول].

والروايتان ذكرهما أبو عيسى الترمذي في سننه (٥٠ك المناقب – باب ٢٦ في مناقب عبد الرحمن بن عوف – ج / ٣٧٤٧، ٣٧٤٨).

شهادات تعضدها القرائن:

هكذا قد انتهى المصنف من التنظير لهذه المسألة التي أراد بحثها في هذه القاعدة.

وانطلاقًا من سنته التي درج عليها نراه ينطلق من التنظير إلى التطبيق، وهو حريص كل الحرص على أن يكون قريبًا من الشريعة ومصادرها ما استطاع إلى هذا القرب سبيلاً.

فحين تحققت له رغبته، ودنت منه نصوص الشريعة، اقتطف من ثمارها أمثلة يطبق عليها ما ذكره من التنظير.

١- وأول قطيف بين يديه ما رُفع إلى رسول الله من صحيح الرواية أنه قال ما مثاله: (وأخرجه الحاكم في المستدرك "٣٣٢/١"، وابن حبان في صحيحه ١٧٢١٥"): [" **إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان"].**

وأنت على وعي كامل بأن رؤية الرجل يرتاد المساجد لا تعد دليلاً ولا حتى مستندًا يدل واحد منهما على الإيمان المستقر في القلوب، وإنما قصارى ما تدل عليه مشاهدة الرجل وهو يتردد على المساجد أن هذه المشاهدة قرينة، قد يصدق معها إيمان الرجل وقد لا يصدق، فكان الحكم معها ظنيًا.

٢- ومن بين ما وقع بين يدي المصنف (الترمذي في السنن/٢٦٨٤٠) ما صح: [" **خصلتان لا تجتمعان في منافق: حسن سمت؛ وفقه في دين، وخصلتان لا تجتمعان في مؤمن: البخل، وسوء الخلق"].**

٣- وقد انتهى إلى المصنف في هذا الباب (أحمد في مسنده "١٧٦/١"، والنسائي "٤٩٩٢"، والبيهقي "٥٢٩/٦") أن سعد بن أبي وقاص [**حلف على إيمان رجل، فلم ينكر عليه رسول الله ﷺ يمينه**] ولكنه علق على كلامه بقوله: ["أو مُسلم"].

وهذا التعليق من رسول الله ﷺ يشير إلى أمرين: أحدهما: أنه يجيز ما فعله سعد، حيث سمع منه وأقره على ما سمع منه، وفي إقراره جواز أن يشهد الرجل لغيره أو عليه بمقتضى القرائن، وثانيهما: أنه يؤكد أن هذه الشهادة المبنية على القرينة ظنية، تحتمل ما حكم به الشاهد، وتحتمل غيره.

وسبحان من منح نبيه خاصية جوامع الكلم.

٤- وقد صح عند المصنف وغيره ما رواه الشيخان (البخاري/٣٤، ومسلم/٥٨، عن عبد الله بن عمرو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: " **أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر".**

وفي حديث أخرجه البخاري/٣٣، ومسلم /٥٩، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: "**آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان"].**

تنبيه لا تخفاك حقيقته:

إنك حين تتأمل في هذه القرائن الأخيرة وأضدادها، وهى الكذب في الحديث، والخيانة في السلوك، والخُلْف في الوعد، والفجور في الخصومة.

إنك حين تتأمل في ذلك تجد مجموع ما تأملت فيه هو من باب القرائن، تتحقق في بعض الناس ونراها منهم رأي العين مجتمعة أو منفردة، وأضدادها هى من باب القرائن كذلك، وهى: الصدق في الحديث، والأمانة في السلوك، والوفاء بالوعد، والشرف في الخصومة، نراها تتحقق في آحاد الناس مجتمعةً أو منفردة.

وانطلاقًا مما ذكرناه، فإنه من الممكن أن نحكم بالنفاق على الأول، وبالإيمان للثاني، وهذا أمر يزعج المسلمين؛ إذ المسلم ليس معصومًا، فهو قد يكذب مرة، وقد يُخلف الوعد مرات، وقد لا يلتزم بآداب الخصومة مرة، وتضطرب الأمانة بين يديه مرات، فهل هو بمقتضى ذلك الذي يقع منه يخرج من الإيمان وينفلت من الملة؟!.

والمصنف يستدرك هنا فيأخذ بتلابيب المندهش، ويقول له: إنه يجب عليك أن تفرِق بين موقفين: موقف: يخطئ فيه المرء ويتلبس بخصلة من هذه الخصال الأربع عن جهالة، أو انفعال، أو إغراء، ثم يستدرك فيستغفر ربه ويعود إلى سمته المسلم، فمثل هذا قد وعده ربه أن يغفر له، وموقف: يخطئ فيه المرء ويكون الخطأ - بتكراره- قد أنشأ عنده ما يُسمى بالملكة تدفعه إلى تكرار هذا السلوك الشائن بما يصلح أن نقول: إن خلق هذا السلوك الشائن طبيعة عند السالك لا يريد أن يتخلص منها، فأصبحت في قلبه مرضًا فزاده الله مرضًا على مرض.

والخطأ من الأول لا يدخله في دائرة النفاق.

والخطأ من الثاني خطيئة لا تقبل الاستثناء.

والنبي ﷺ قد أرشد إلى ذلك: (أحمد في المسند "٥/٢٥٢"، والبيهقي في الشعب "٤/٣٢٤") حين قال: "**كل الخصال يُطبع عليها المؤمن ليس الخيانة والكذب**".

هكذا يقول رسول الله ﷺ، وهو قولٌ يفتح باب الرحمة واسعًا أمام المخطئ يعود إلى ربه حتى ولو كان السلوك الخاطئ قد أنشأ عنده ملكة يمكن نقضها بالتوبة والندم، وبالإقلاع عن الذنب والانصراف عن الخطيئة، ما دام قد تحاشى الكذب، ولم يتركه يؤسس في نفسه ملكة تُسهِّل عليه الكذب في عقيدة أو في سلوك.

وللمصنف في ذلك كلام ننقله بين يديك مرة أخرى. فانظره متأملاً فيه.

قال: [ولا يتناول مَنْ واقع ذلك من المؤمنين جملة، بل مجراه في حق من لا يبالي في أي جزء وقعت منه تلك الخصال، من عقد، أو عمل أو قول.

ويشهد لذلك قوله ﷺ: " كل الخصال يُطبع عليها المؤمن ليس الخيانة والكذب".

فنفي عنه أن يكون مطبوعًا عليها لا غير، فهي وإن وقعت منه فبالعرض لا بالأصالة، بخلاف المنافق، ولذلك لم تصح من مؤمن في كل شيء؛ إذ يُستثنى جزءٌ ما، ولو الإيمان والتوحيد، بخلاف المنافق، فإنه لا يستثني جزء أو.لا في باب الكفر، إذ لا يجرم به ظاهرًا كغيره، فكانت فيه، لا في غيره، والله أعلم.

وقد يريد نفاقًا دون نفاق، وحمله عليه جماعة من العلماء على ظاهره.

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والخمسون بعد المائة

"الفِراسة الشرعية... حقيقتها... ووجودها في دنيا الناس"

الفراسة الشرعية: نور إيماني ينبسط على القلب، حتى يتميز في نظر صاحبه حالة المنظور فيه من غيره، بل يميز أحواله في النظر إليه بحسب أوقاته.

ولكل مؤمن منها نصيب، لكن لا يهتدي لحقيقتها إلا من صفا قلبه من الشواغل والشواغب.

ثم هو لا يصح أن يقبل الخاطر منها إلا بعد تردده مدة في البداية، وبعد اعتياده على حسب اعتياده.

وإليها الإشارة بقوله ﷺ: " كان في الأمم محدَّثون فإن يكن في أمتي فعمر منهم".

وقال أبو بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " اقتسمي مع إخوتك".

وقال عثمان رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ للرجل الذي دخل عليه وقد نظر محاسن امرأة: "أيدخل عليّ أحدكم وعيناه مملوءة زنا ".

والفراسة الحكمية اعتبار بواطن الأشخاص بظواهر الحواس.

وقد أشار إليها في حديث الرجل الذي قال: (اعدل)، وفي حديث "تقاتلون قومًا نعالهم الشعر، وتقاتلون الترك"، ونحو ذلك.

وفائدة كل منهما الالتفات لما دل عليه فيحذر أو يعامل، لا الجزم في الحكم، إذ لا يفيد قطعًا ولا ظنًا يتنزل منزلته.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

إن للعلماء أحوالا عجيبة يجري الله على ألسنتهم ما ينفعهم وينفع به من حولهم نقول هذا ونحن نسجل مشاعرنا في أول سطور شرح هذه القاعدة.

إننا في القاعدة السابقة قد وجدنا الشيخ يتحدث عن نسبةٍ واقعـة بـين المبتـدأ والخبر في الجمل وإن شئت فقل بين المحكوم به والمحكوم عليه.

ومن المعلوم أن هذه النسبة بينِ المحكوم والمحكوم عليه تثبت في أعلى درجات الصدق بالدليل وهو ما يفيد الصدق ويفيد في تعميم النسبة في جميع الوقائع المتماثلة أو المتشابهة.

ودون الدليل وعلى القرب منه المستند وهو ما يفيد ثبوت النسبة في الواقعة التي له بها صلة.

وبين الاثنين القرينة وهى عبارة عن أشياء لها بالمحكوم عليه صلة الارتفـاق، وقصارى ما تفيده القرينة هو الدلالة على إمكان وقوع النسبة بـين المحكـوم بـه والمحكوم عليه على أن يكون ذلك بغلبة الظن.

وهذا ما ذكره المصنف في القاعدة التي فرغنا من التعليق عليها قريبًـا وكـان كلام المصنف فيها بعضه بالتصريح وبعضه بالتلميح على ما رأيت.

وفي هذه القاعدة يحدثنا المصنف عن لون آخر له علاقة بإيقـاع النـسبة بـين المحكوم به والمحكوم عليه لكن من طريق آخر، لا هو بالدليل الذي يفيد القطع، ولا هو بالمستند الذي يفيد القطع في واقعة بعينها بشروط تفعيله ولا هو بالقرينة التـي تفيد وقوع النسبة في غلبة الظن، وإنما هو خارج عن ذلك كله وقد عرفـه النـاس باسم: (الفراسة).

الفراسة بالمعنى العام:

وقد رأيت من المناسب لي ولك وللموضوع نفسه أن نتناول الفراسـة بـالمعنى العام نتحدث عن حقيقتها وعن وجودها في المجتمعات وآثارها في دنيا الناس عبر التاريخ.

والشيء العجيب الذي لا ينبغي أن يفوتك هو أن الفراسة بـالمعنى العـام قـد

رأيناها في كثير من المجتمعات وقد اعتبرها بعض فحول العلماء علمًا لـه قواعـد العلم وتقسيماته ووسائله وموضوعه وثمرته إلى آخر ما للعلم من خواص.

وفي دائرة معارف القرن العشرين رأينا كاتبها يخصص سطورًا لهذا الموضوع هو على اختصاره ربما يكون وافيًا بالمقصود مما يجعلني أفسح له مساحة يعـرب من خلالها عن نفسه قال **أ. محمد فريد وجدي** ما هذا مثاله:

("علم الفراسة": هو علم تعرف به أخلاق الإنسان من النظر إلى شكل أعضائه أو هي كما يقول العرب: الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن.

وهو علم قديم روى أن المصريين القدماء كانوا يعرفونه، وقد قرأ علماء الآثار شيئًا عنه فيما وجد من آثار الأسرة الثانية عشرة المصرية قبل الميلاد بألفي سنة.

وأشار "أبقراط" إليه قبل الميلاد وبنحو أربعة قرون ونصف وكان يعتقده.

وكتب الطبيب اليوناني **"جاليـنيوس"** فصولاً طويلة فيه فـي القـرن الثـاني للميلاد، فلما جاء "أرسطو" أمير الفلاسفة اليوناني في القرن الرابع قبل المسيح أفرده بالتأليف واعتبره علمًا مستقلاً. فذكر أن في الأعضاء الجسدية الظاهرة علامات تدل على القوة والضعف، والذكاء والغباوة، وجعل الملامح والألوان وأشـكال القامـة والشعر والصوت من المساعدات على الوصول إلى ذلك. فَعَوَّلَ الناس على ما دونه "أرسطو" قرونًا طويلة واشتغلوا به وجعلوا اعتمادهم عليه.

وقد نقل العرب هذا العلم عن **"أرسطو"** فيما نقلوه من علـوم اليونـان وألـف بعضهم فيه كتبًا مستقلة **"كالرازي" و"ابن رشد"** وغيرهما.

وقد انتقل هذا العلم إلى أوروبا عن العرب فترجموه إلى لغتهم مع ما ترجمـوه من سائر العلوم واشتغلوا به في القرون الوسطى ولا يزالون يشتغلون به إلى الآن.

وقد توسع المتكلمون في هذا العلم فجعلوه دالاً على الأمور الغيبية التي قـدرت على الإنسان فاختلط بكثير من الأوهام وتعاطاه الدجالون لكسب الحطام. فخرج عن موضوعه ولُحِقَ بالشعوذة.

ولكن رجالاً من أهل النظر في أوروبا مثل **"بينساتابورتا"** الإيطالي والعالم **"جون كسباولافاتر"** الألماني تداركوه فخلصوه من الخرافات التي أضيفت إليـه وجعلوه علمًا مبنيًا على أصول الفسيولوجيا والتشريح وقرروا أن غايته الاسـتدلال

بالأشكال العضوية الظاهرة على أخلاق الإنسان الباطنة بدون نظر إلى ما سيصيب الإنسان في مستقبل أيامه.

وعندنا أن هذا العلم لو اقتصر على الاستدلال على الأخلاق من شكل الأعضاء أوشك أن يؤدي إلى نتائج يمكن التعويل عليها إلى حد محدود. أما إذا خول لنفسه حتى الحكم على مستقبل الإنسان وما سينتابه من خير أوشر كان ذلك منه دخولاً فيما ليس من شأنه.

فأي مناسبة بين شكل اليد والقدمين وبين المستقبل من نعيم أو شقاء، أو صحة أو مرض؟) [دائرة معارف القرن العشرين – محمد فريد وجدي ج٧/ ص١٩٥: ١٩٦].

الفراسة الشرعية:

الآن وقد حدثتك عن الفراسة على نحو ما يفهمها أرباب الفكر في جميع المجتمعات.

غير أن هذا الذي حدثتك عنه وإن كان ضروريًا يقتضيه الموضوع فليس هو بالضرورة الفكرية التي يستلزمها توجه المصنف وهو يكتب قواعده، وما ذلك إلا لأن المصنف يريد أن يكون حديثه منصبًا على الفكر الإسلامي وعلى جماعة المسلمين الأمر الذي يحملنا حملاً على أن نكتفي بما ذكرناه ليكون خلفية صالحة لإيضاح ما سنذكره، وما سنذكره هو الفراسة كما هي في عرف الشرع على نحو ما تترجم عنه الشريعة.

تعريف الفراسة الشرعية:

والفراسة الشرعية – إن أردنا أن نعرفها – سنجدها بناءً يأتلف من حقائق تحدد ماهية الفراسة كما يرتضيها الشرع.

وهذه الحقائق التي يلتئم منها مفهوم الفراسة الشرعية تقوم:

- **أولاً** : على هذا النور الذي يقذفه الله في الصدر فتستضيئ النفس به ويشرق الفؤاد له.
- **وثانيًا**: أن من أشرق في قلبه هذا النور يستطيع أن ينظر به – خاصة أنه

لله –-إلى-الغير فينكشف له شيء من باطنه وجانب من أسراره يساعده

ك الفرق في درجة الأخلاق بين رجل ورجل أو قل بين إنسان وإنسان،

يف المنح عند هذا الحد بل إن من أشرق النور في قلبه يجد نفسه وهو ينظر إلى الغير يدرك منه في وقتٍ وفي حالٍ ما لم يدركه من نفس الشخص في وقت وحال مختلفين.

وأنت إذا تأملت في هذه الحقائق أدركت هذا المعنى الكلي والتعريف الكاشف عن حقيقة الفراسة الشرعية.

ثم عُدْ بعد ذلك إلى كلام المصنف فلعلك تفقه عنه ما لم تفقهه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه وليس بفقيه.

قال الشيخ زروق يعرف الفراسة الشرعية: **[نور إيماني ينبسط على القلب، حتى يتميز في نظر صاحبه حالة المنظور فيه من غيره، بل يميز أحواله في النظر إليه بحسب أوقاته].**

وأنا أرغب إليك في أن تعود إلى هذا التعريف تحدق البصر فيه مرة وتُجيل البصيرة فيه مرات.

فإذا رجع إليك البصر واستقرت بك البصيرة فسوف تدرك هذه الأمور لا تحتاج فيها معك إلى مُعين.

١- **وأولها:** أن هذا التعريف يعتبر الفراسة نورا من نور الله- تعالى- فهو عطاء بالأمر المباشر وبالإرادة المطلقة بغير وسيط.

وعليه: فإن قسط الناس منها ليس على درجة واحدة وإنما الناس أمام بحار الأنوار تختلف مستوياتُهم.

٢- **وثانيها:** أن هذا النور لا يقذفه الله – عز وجل- في القلب دون الاعتبار بسببه: إذ إن الشيء إذا انفصل عن سببه خالف الحكمة كيف والله – عز وجل- أحكم الحاكمين؟!

وأنت إذا أوصلك التأمل إلى هذا المفهوم علمت أن نور البصيرة والذي هو الفراسة لا يتأتى إلا بعد الاهتمام بالقلب يصفيه صاحبه عن الشوائب ويرتفع به فوق الشواغب، وهو عمل ضروري لملاحظة الحكمة الإلهية بين السبب والمسبَّب.

٣- **وثالثها:** أنك إذا تأملت في هذا التعريف وكنت ممن يفقهون أصول المناهج العلمية علمت علم اليقين أن المرء لا يخلُص إلى الاطمئنان إلى الخواطر التي تأتيه بنور القلب إلا إذا جربها المرة بعد المرة، لأن هذه المنطقة فيها مزلة أقدام، وقد زلت فيها أقدام كثيرين استحوذ عليهم الشيطان وأدخل عليهم السرور بالوهم والفرح بالتضليل ولا منقذ لهم من نزغات الشيطان إلا باللجوء إلى المنهج العلمي حتى ولو كنا بصدد أمر ليس للمحسوسات فيه نصيب إلا ما عسى أن يكون من عمل الحواس في محاولة استيعاب المنظور إليه.

فإذا ما وجد نفسه بعد تكرار الأمر على سلامة سلم لاعتياده الذي أدركه من تطبيق المنهج. فإن وجد نفسه – بعد الاختبار بالمنهج – يخطئ ويصيب راقب ذلك من نفسه بغاية الدقة فهو على حاله في الأمرين.

والمصنف يشرح هذه التأملات التي ذكرناها فيقول: **[ولكل مؤمن منها نصيب، لكن لا يهتدي لحقيقتها إلا من صفا قلبه من الشواغل والشواغب.**

ثم هو لا يصح أن يقبل الخاطر منها إلا بعد تردده مدة في البداية وبعد اعتياده على حسب اعتياده].

أدلة الفراسة الشرعية:

وأنت على ذكرٍ – وهذا ظني بك– من أن المصنف قد أكد مرارًا على أن القضية إذا كانت غامضة أمام الأذهان والفهوم وضحها المثال، وإن كانت القضية في محل الشك المستوجب للرد أكدها بالدليل.

ونحن هنا أمام قضية ينازع فيها المنازعون – على ارتياب منهم أو عناد –فكان لابد من أن يلجأ المصنف إلى اصطناع الأدلة التي ترد العناد على أصحابه وتزيل الريب عن كل مرتاب.

١- **وأول** هذه الأدلة ما نُسب إلى رسول الله ﷺ (مسلم: كتاب ٤٤ – فضائل الصحابة – (١) باب من فضائل عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رقم (٢٣٩٨)]، الترمذي (٣٧١٣)، وصحيح ابن حبان: (٧٠٥١)، والإمام أحمد في مسنده (٥٥١٦)، والحاكم في المستدرك: (٣/٩٢).

واللفظ لمسلم جاء فيه بالسند إلى السيدة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: "**قد كان يكون في**

الأمم قبلكم مُحَدَّثون. فإن يكن في أمتي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم" قال ابن وهب: تفسير مُحدَثون: مُلْهَمُون.

٢- **وثانيها:** ما نسب إلى أبي بكر الصديق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ وهو في مرض موته: (طبقات ابن سعد ج٣/ص١٤٥. وما بعدها من طرق مختلفة كلها إلى عائشة) نوردها على النحو التالي:

ففيه: بالسند إلى عائشة: قالت: **(لما حضر أبا بكر الوفاة جلس فتشهد ثم قال: أما بعد. يا بُنية فإن أحب الناس غني إلى بعدي أنتِ وإن أعز الناس على فقرًا بعدي أنت وإني كنت نحلتك جداد عشرين وسقًا من مالي، فوددت والله أنك حُذته وأخذته فإنما هو مال الوارث وهما أخواك وأختاك، قالت: قلت هذا أخوالي فمن أختاي؟ قال: ذات بطن ابنة خارجة فإني أظنها جارية).**

وفيه بالسند إلى عائشة: **[أن أبا بكر لما حضرته الوفاة دعاها فقال: إنه ليس في أهلي بعدي أحد أحب إلى غنيً منك ولا أعز على فقرًا منك وإني كنت نحلتك أرضًا بالعالية جداد يعني صرام عشرين وسقًا فلو كنت جددته تمرًا عامًا واحدًا انحاز لك وإنما هو مال الوارث وإنما هما أخواك وأختاك، فقلت: إنما هى أسماء، فقال: وذات بطن ابنة خارجة قد ألقى في روعي أنها جارية فاستوصى بها خيرًا. فولدت أم كلثوم].**

وفيه بالسند إليها أيضًا: **[قال: يا بنية قد علمت أنك كنت أحب الناس إلى وأعزهم وإني كنت نحلتك أرضي التي تعلمين بمكان كذا وكذا وأنا أحب أن ترديها على فيكون ذلك قسمة بين ولدي على كتاب الله فألقى ربي حين ألقاه ولم أفضل بعض ولدي على بعض].**

٣- **وثالثها:** ما نسب إلى عثمان وتناقلته كتب الأخلاق والسير وبعض كتب التفسير من نحو الرازي فخر الدين في مفاتيح الغيب عند تفسيره للآيات من ٩: ١٢ من سورة الكهف، قال: **[روى أنس قال سرت في الطريق فرفعت عيني إلى امرأة ثم دخلت على عثمان فقال: ما لي أراكم تدخلون علىّ وآثار الزنا ظاهرة عليكم؟!. فقلت: أجاء الوحي بعد رسول الله ﷺ؟! قال: لا. ولكن فراسة صادقة].**

والمصنف يجمع هذه الأدلة في عبارته على هذا النحو، قال: **[وإليها الإشارة**

بقوله ﷺ: " كان في الأمم محدَّثون فإن يكن في أمتي فعمر منهم".

وقال أبو بكر: "اقتسمي مع إخوتك".

وقال عثمان للرجل الذي دخل عليه وقد نظر محاسن امرأة: " أيدخل عليَّ أحدكم وعيناه مملوءتان زنا"؟ !].

أنواع الفراسة:

ومن يتأمل في كلام المصنف يجد أن الفراسة الشرعية تنقسم عنده إلى قسمين:

أولهما: الفراسة بمعنى الإلهام يجده من قذف الله بالنور في صدره تجاه الآخر من إنسان كان أو غيره، فيخبر به مَن حوله لا يزيد على ذلك ولا ينقص، على نحو ما فعل أبو بكر، وعثمان، وعلي نحو ما كان الحال من عمر بن الخطاب.

وهؤلاء هم المحدَّثون الذين أخبر عنهم رسول الله ﷺ.

وثانيهما: الفراسة بمعنى الإدراك بواسطة النور الإلهي، إلا أنه إدراك يترتب عليه حكم أخلاقي أو اجتماعي، وهو وإن كان غير مُلزم إلا أنه في النهاية حكم، بمعنى إيقاع النسبة بين شيئين، على نحو ما أسلفنا بيانه.

وهذا النوع من الفراسة يقوم على استيعاب أحوال الحواس، خاصة تلك الأحوال التي لها دلالة على ما في داخل النفس، وهو استيعابٌ يحمل صاحبه على أن يُلحق بالآخر حكمًا مبنيًا على ما وجده ظاهرًا على الآخر ويمكن إدراكه بالحواس.

والمصنف لم يشأ أن يشير إلى القسم الأول، حيث قد تعود أن يترك قارئه إلى فطنته، فاقتصر على بيان القسم الثاني مخافة أن يتفلت من إدراك قارئه.

فقال: **[والفِراسة الحُكمية اعتبار بواطن الأشخاص بظواهر الحواس].**

وهذا النوع الذي أشار إليه المصنف – وهو الفراسة الحكمية – قد أعان قارئه على التصديق به بدليلين.

الأول: في هذا الرجل الذي وقف يخاطب النبي ﷺ يوم توزيع غنائم حنين وهو ذو الخويصرة، وهو رجل من بني تميم، قال للنبي ﷺ حين كان يقسم قَسمًا: **يا رسول الله اعدل، فقال: "ويلك ومن يعدل إذا لم أعدل...".**

أخرج الحديث (البخاري ومسلم) وفيه قوله ﷺ لعمر: "دعه **فإن له أصحابًا يحقر أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن لا يجاوز**

تراقيهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية..." الحديث.

والثاني: في حديث جاء من طرق متعددة، فهو في (البخاري – ٥٦ ك الجهاد، ٩٦ باب قتال الذين ينتعلون الشعر، ح/٢٩٢٩)، وهو عنده بالسند إلى [أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: "لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا نعالهم الشعر، ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا كأن وجوههم المجان المطرقة". قال سفيان: وزاد فيه أبو الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رواية "صغار الأعين، ذلف الأنوف، كأن وجوههم المجان المطرقة"].

وهو في (مسلم /٥٢ك الفتن وأشراط الساعة – ١٨ باب "لا تقوم الساعة..." ح / ٢٩١٢) بالسند إلى [أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: "لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا كأن وجوههم المجان المطرقة. ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا نعالهم الشعر" والمجان المطرقة جمع مجن وهو: الترس. آلة من آلات الحرب، شبه بها وجوه الترك.

وفيه بالسند إليه قال: قال رسول الله ﷺ: " لا تقوم الساعة حتى تقاتلكم أمة ينتعلون الشعر. وجوههم مثل المجان المطرقة".

وفيه أيضًا إليه يبلغ به النبي ﷺ قال: "لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا نعالهم الشعر. ولا تقوم الساعة حتى تقاتلوا قومًا صغار الأعين ذلف الأنف" وذلف الأنف: فُطس الأنوف.

وفي مسلم إلى أبي هريرة كذلك أن رسول الله ﷺ قال: "لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون الترك، قومًا وجوههم كالمجان المطرقة. يلبسون الشعر، ويمشون في الشعر".

إلى أن قال بسنده إليه: قال رسول الله ﷺ: "تقاتلون بين يدي الساعة قومًا نعالهم الشعر كأن وجوههم المجان المطرقة. حمر الوجوه، صغار الأعين"].

وفي هذا وذاك يقول المصنف: [قد أشار إليها في حديث الرجل الذي قال: (اعدل)، وفي حديث: "تقاتلون قومًا نعالهم الشعر، وتقاتلون الترك"، ونحو ذلك].

فائدة الفِراسة:

وليس للفراسة من فائدة إلا أن يكون الرجل الذي قذف الله بنوره في صدره قد

التفت إلى ما عند الغير وأوقفته عليه الفراسة، فيحذره أو يخاكيه على حسب الحال، دون أن يستفيد من الفراسة حكمًا شرعيًا؛ إذ الفراسة ليست بدليل يفيد العلم اليقيني في العموم، وليست بمستند يفيد العلم في الآحاد أو الخصوص، وهى ليست بقرينة تفيد غلبة الظن في إدراك أحد الطرفين.

وهذا أمر نبه إليه المصنف يجزم بفحواه.

قال: **[وفائدة كل منهما الالتفات لما دل عليه فيحذر أو يعامل، لا الجزم في الحكم، إذ لا تفيد قطعًا ولا ظنًا يتنزل منزلته. والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة السابعة والخمسون بعد المائة

ذهاب العقل قد يستلزم خسارة صاحبه لمكانته

- - - - - - - - - - - - - - - - -

ذهاب العقل إن كان بخيالات وهمية سقط اعتبار صاحبه ظاهرًا وباطنًا، وبحقيقة إلهية اعتبر صاحبه إن صُرف لمعنى شريف.

ويدل على كل إشارته بحاله ومقاله، كقول بعض المجانين: يا مناحيس لا يغرنكم إبليس فإنه إن دخل النار رجع إلى داره، وأنتم يجتمع العذاب عليكم والغربة.

وقال الشيخ أبو محمد عبد القادر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " إن لله عبادًا عقلاء ومجانين، والعقلاء خير من المجانين"، أو كما قال.

ولما نظر بعض القضاة لرجل قد أُعطي التحول في الصورة، وهو على مزبلة، قال في نفسه: إن الذي يعتقده هذا الخسيس العقل، فناداه في الحال: يا فقيه، قال: نعم، قال: هل أحطت بعلم الله؟ قال: لا، قال: أنا من علم الله الذي لم تحط به، انتهى.

وهو عجيب، فسلِّم تسلَم.

* * *

الشــرح

هذه القاعدة تعالج مسألة شائكة يَحار العقل فيها إذا أراد أن يدلي برأيٍ أو يقطع بحكم.

وهذه المسألة تتصل بالمتصوف إذا أصابه الوله أو سُلب عقله.

وأنت خبيرٌ ولا شك بأن العقل هو أساس التكليف في الباطن والظاهر، إذ هو الأساس الذي يقوم عليه وصف المرء بأنه مسلم؛ فالمسلم وصف يستحقه صاحبه إذا قام بالأعمال الظاهرة وهو مستسلم لربه في اتباع ما أمر به وما نهى عنه، ولا يكون المرء مستسلمًا لربه فيما أمر ونهى إلا إذا كان عاقلاً؛ إذ العقل شرط وجوب في التكليف، وشرط صحة في الأداء، والعقل أساس في وصف المرء بأنه مؤمن؛ إذ الإيمان تكليف الباطن بالتصديق بكل ما جاء به النبي ﷺ وعُرف من الدين بالضرورة.

وحين يُسلب العقل فلا تكليف، وبالتالي فلا إسلام ولا إيمان.

وربنا عز وجل حين تحدث عن أولياء الله أقام تحقق هذا الوصف في المرء على أمرين: الإيمان وهو عمل القلب، والتقوى وصلتها بعمل الجوارح لا تخفى.

وفي هذا وذاك يقول ربنا [يونس/٦٢: ٦٤]: " **ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون* الذين آمنوا وكانوا يتقون* لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم**".

وظاهر هذه الآية يمكن أن يُفهم على وجهين، كلاهما: يرجع إلى حقيقة التعبير بالولاية والأولياء؛ إذ الولي يُفهم على أنه هو المتولي لأمره (اسم فاعل) في رعاية علاقته بالله وشرعه من الأوامر والنواهي، وقد يُفهم الولي على أن الله هو الذي يتولى أمره ويرعى حاله (اسم مفعول) في أموره الدينية والدنيوية.

ولا بأس في أن نعتمد هذا المعنى الظاهر من الآية أو ذاك، إذ الكل يصلح أن يكون مرادًا منها.

وفيما نقل الآلوسي شهاب الدين محمود في تفسيره لهذه الآية عن القشيري وتعليقه عليه ما نؤكد به هذا الذي ارتأيناه.

قال: [وعن القشيري أن كلا الوصفين تولى الله تعالى أمره وتوليـــة عبـــادة الله تعالى وطاعته شرط في الولاية غير أن الوصف الأول غالب على المجذوب المراد والثاني على السالك المريد، ولا يخفى أن هذا الكلام وكذا ما قبله يدل على أن تخلل المعصية منافٍ للولاية وهو الذي يشير إليه كلام غير واحد من الفضلاء].

ذهاب العقل مظاهره وآثاره:

والمصنف يرى أن المراد بذهاب العقل هو أن يرفع الله هذه الخاصـــية عنـــه، وهي تلك الخاصية التي يرتبط بها التكليف، ويصح بها العمل والاعتقاد.

وهذا الذهاب لتلك الخاصية يجعل من ألمت به في حالة من التيه وعدم القـــدرة على التصرف والإدراك الصحيح لحقائق الأمـــور ومهاياهـــا، وهـــو مـــا يـــسميه المتصوفة والمشتغلون بعلم التصوف بـــ- الوله- .

وبذهاب العقل عن صاحبه، وبسقوط المتصوف في حالة الولـــه، يـــسقط عنـــه التكليف، لكنه لو قد عاد من ولهه وسكره إلى الصحو، ورد الله عليه عقله، بحيـــث نجدة يراوح بين الوله والتعقل، وبين السكر والصحو؛ فإننا نؤاخذه – بحكم الشريعة – في حالة صحوه وتعقله، وهو قد سقط عنه التكليف في حالة ولهه وسكره وذهاب عقله.

أما لو أخذه الوله في جميع أحواله، وغاب عقله لا يُرد عليه، فإنه غير مكلّـــف، على ما هو ظاهر قولنا.

ونحن نستدل على وله الواله، وسكر السكران بما يظهر عليه من أقوالٍ ومـــن أفعال، وهي أقوال وأفعال تختلف من واحدٍ إلى آخر.

ولابد من التنبيه على أنه يجب علينا ما إذا كنا منصفين – أن نفرِق بـــين مـــا يعتري السالك من ولهٍ يدل عليه سلوكه وبين مرتبته التي حازها قبل ولهه.

واستنادًا إلى هذه التفرقة يجب أن نقول: إن مسلوب العقل تسقط مرتبته عنه، أو يسقط هو عن مرتبته لو كان سلوكه معبِّرًا عن هوى، مشتملاً على كفريات تعارض الشريعة أو تخالف العقيدة.

أما إذا كان سلوكه لا يدل على هوىً، ولا يشتمل على كفريات؛ فإننا نحتفظ لـــه بمرتبته، ونسلم له حاله.

ومن الأمور التي ينبغي أن نتنبه لها وجوب أن يبتعد المريدون والعامة والكافة عن اتخاذ الولهان قدوة في الشريعة أو في الاعتقاد؛ إذ القدوة مرتبطة – أول الأمر وآخره – بكمال العلم وبكمال الدين القائم على العقل تكليفًا وأداءً؛ فنحن نستطيع أن نقلد العالِم الذي كمل علمه، ونحن نستطيع أن نقلد المتدين الذي كمل تدينه.

وتلك أمور لابد أن تكون واضحة في أذهان من يتعامل مع هؤلاء.

قال المصنف: **[ذهاب العقل إن كان بخيالات وهمية سقط اعتبار صاحبه ظاهرًا وباطنًا، وبحقيقة إلهية، اعتبر صاحبه إن صُرف لمعنى شريف.**

ويدل على كل إشارته بحاله ومقاله، كقول بعض المجانين: يا مناحيس لا يغرنكم إبليس فإنه إن دخل النار رجع إلى داره، وأنتم يجتمع العذاب عليكم والغربة].

الوله وحكمه على ألسنة العلماء:

وما ذكره المصنف في اعتبار ذاهب العقل أو عدم اعتباره، أعني في سقوط مرتبته أو عدم سقوطها، يُعد رأيا وسطًا بين رأيين.

أحدهما: قد تعرض المصنف له، وهو: الحكم بسقوط مرتبة من ذهب عقله بذهاب هذا العقل قولاً واحدًا لا يقبل التفصيل ولا التشقيق.

وقد حكى المصنف في ذلك وجهتي نظر يتطابقان وإن انتسبا إلى شخصين. أحدهما: ما نسبه إلى الشيخ عبد القادر زعيم طائفته حيث قال: ["إن لله عبادًا عقلاء ومجانين، والعقلاء خير من المجانين" أو كما قال]. وثاني هذين الرجلين لم يفصح المصنف عن اسمه، وإنما ذكره بلقبه، ولقبه أنه قاضٍ في مدينته، والقاضي في زمانه فقيه، حيث قد ولي القضاء ليحكم بما أنزل الله. وهذا القاضي قد مر على ولِهٍ ذهب عقله التكليفي، فألجأه ذهاب عقله إلى أن رمى بنفسه على مزبلة لا يفرق بين نجاسة وطهارة، ولا بين نظافة وقذارة، فقال القاضي في نفسه: " إن الذي يعتقد هذا الخسيس العقل".

وكان على هذا النائم على مزبلته أن يناديه بلقبه، وكان على القاضي أن يجيب النداء، فقال له المستلقي على مزبلته – يعلق على خاطر القاضي – يا فقيه هل أحطت بعلم الله؟ قال: لا، قال: أنا من علم الله الذي لم تعرفه ولم تحط به خُبرًا.

والمصنف يحكي هذا متعجبًا ويعلق عليه ناصحًا فيقول: [ولما نظر بعض القضاة لرجل قد أُعطِيَ التحول في الصورة، وهو على مزبلة، قال في نفسه: إن الذي يعتقد هذا الخسيس العقل، فناداه في الحال: يا فقيه، قال: نعم، قال: هل أحطت بعلم الله؟ قال: لا، قال: أنا من علم الله الذي لم تحط به، انتهى. وهو عجيب، فسلِّم تسلَم].

والطائفة الثانية التي حكمت على ذاهب العقل لم يتعرض المصنف لها بالذكر، ولم يضرب لها الأمثال، ولكنها هى هذه الطائفة المنتشرة في عامة الناس يمثلها البسطاء، وتتكون من غير العلماء.

وما ذكروه في الحكم على من ذهب عقله وصدر عنه – من السلوك والعمل– ما لا توافق عليه الشريعة وإن كان منه ما توافق عليه كما علمت.

إن هؤلاء المجموعة التي هى من البسطاء والعامة إنما يرون في ذاهب العقل، أنه رجل معتبر المرتبة في كل حال، وما يصدر عنه إنما هو من الكرامات أيًّا كانت قيمته في نظر الشريعة.

فجاء كلام المصنف كما ترى بين كلامين، وموقفه بين موقفين، الأمر الذي يعتبره الكثيرون أنه هو الوسط العدل قد أحاط به رأيان يمثلان حالتين من التطرف.

* * *

القاعدة الثامنة والخمسون بعد المائة

بين جلب معونة الله ومحبة الناس للعبد

- - - - - - - - - - - - - - - -

معونة الله للعبد على قدر عجزه عن مصالحه، وتوصيل منافعه، ودفع مضاره. ومحبة الناس له على قدر بعده عن المشاركة لهم فيما هم فيه.

فمن ثم قويت محبة الناس في الصبيان والبهاليل، وآثروا الزهاد وأهل الخلوات على العلماء والعارفين، وإن كانوا أفضل عند صحيح النظر.

وقد أشار رسول الله ﷺ لهذا الأصل بقوله: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس" الحديث. فدله على الوقوف في باب الله بلا واسطة، ونفي الدنيا لتحقق العجز. فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه قاعدة تحتوي أمرين، وهما أمران في غاية الأهمية والحساسية، لأنهما يرتبطان بخاصتين من خواص هذا الكائن المتميز، وهو الإنسان.

حاجات الإنسان مرتبطة بخواصه:

وأنت إذا تأملت في هذا الكائن المتميز لوجدته ذا خواص ملفتة للنظر وجاذبة للاهتمام.

وقد شاء الله عز وجل أن ترتبط حاجات الإنسان بخواصه، وخواصه بحاجاته، يراوح بينهما فيمنحانه حياته المتميزة.

ومن هذه الخواص التي تميز هذا الكائن وتمنحه مكانته هاتان الخاصيتان اللتان التفت إليهما المصنف في هذه القاعدة.

الخاصية الأولى:

والخاصية الأولى من هاتين الخاصيتين تتمثل في أن الإنسان كائن متدين؛ بحيث نراه – في حالاته الطبيعية – شاعرًا بمكانته، بصيرًا بأحواله؛ فهو كائن يرى أفراده الذين يستمر بهم نوعه يوجدون من العدم، ويخلقون من لا شيء إلا أن يكون اللهُ قد أراد أن يخلقهم أول الأمر من قبضة من طين الأرض، ومن نفخة من روح الله، وإلا أن يكون اللهُ قد أراد أن يخلقهم آخر الأمر من هذه الخلية التي شطرها نصفين، كل جزء منها يحتوي ثلاثة وعشرين جزءًا على وجه الإجمال، وأعدادًا لا يحصيها إلا الله، مركزة في كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة والعشرين، وما أن انشطرت هذه الخلية إلا وقد أثبت الله عز وجل نصفها في جسم المرأة، ونصفها الآخر في جسم الرجل، فإذا التقيا كان الجنين، ثم كان هذا الفرد الذي على أساسٍ منه يكون الإحلال والتبديل في نوع الإنسان الذي خضع أفراده للموت والحياة ليبلوهم ربهم أيهم أحسن عملاً.

والإنسان الكائن المتميز يلتفت إلى هذا الأمر الضروري، وهو الوجود من العدم على أي صورة كان هذا الوجود، وعلى أي صورة كانت مادته التي خلق منها أو

لم تكن، إنه يلتفت إلى ذلك كله وهو يعلم أن قدرته منفصلة عن هذا كله.

ثم إن هذا الإنسان المتدين، أو الكائن الذي التدين خاصيته العظمى يلتفت إلى هذه الأسباب التي يكون عليها استمرار حياته، فيجد أنها هي الأخرى منفصلة عن قدرته وإمكاناته.

وهو أخيرًا يلتفت إلى ما يشتمل عليه جسمه وما يتصل بروحه ونفسه، فيجد أنه ليس بقادر على الإيجاد ولا توفير الإمداد، ما لم يُخلق فيه هذا النوع من الاستعداد على الاستفادة مما خلقه الله له من أسباب.

ينظر هذا الإنسان المتميز بالتدين – فيجد أن مرتبته مهما تميزت في الوجود– فهي مرتبة متراجعة عن أن توفر له أخص ما يحتاج إليه في خاصية نفسه فضلاً عن غيره.

وهذه الالتفاتة هي التي ستُلقى به في بحار من المشاعر ساحل النجاة معها يملكه هذا الموجود الذي يخالف كل موجود، ويرتفع فوق كل كائن.

من هنا يجد الإنسان نفسه تلقائيًا يخضع إلى هذا الموجود العالي الذي وجوده من ذاته، وهو الغني عن غيره، يتجه إليه بكل عجزه وضعفه وهو يقول لأترابه وقرنائه [النمل/ ٦٢] " **أمن يجيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض أءله مع الله** ".

وخلاصة القول هنا أن الإنسان المتدين بهذه الخاصية فيه يتوجه إلى الله في جميع أحواله، مستندًا إلى عجزه من ناحية وطلاقة قدرة ربه من ناحية أخرى، فيطلب منه رفع الضر، ويطلب منه تحقيق النفع، فلا يجد إلا أن يكون ربه به رحيمًا، ولا يجد إلا أن تكون نعمة ربه قد أخذته من جميع جوانبه.

قال المصنف يلفت النظر إلى ضرورة إسناد الظهر إلى رحمة الله: **[معونة الله للعبد.(١) على قدر عجزه عن مصالحه. (٢) وتوصيل منافعه. (٣) ودفع مضاره].**

الخاصية الثانية:

والخاصية الثانية من هاتين الخاصيتين والتي يتميز بها الإنسان ولا توجد في غيره غالبًا، هي أنه كائن مدني بطبعه اجتماعي بفطرته.

وهذه الخاصية تحمله على توزيع الأعباء بين الأفراد، حيث لا يستطيع أحد أن يتولى أموره في خاصية نفسه، وإن كان يستطيع أن يتولى بعض شئون مجتمعه في ناحية من نواحيها.

ولا يكون توزيع الأعباء وتقسيم العمل أمرًا كافيًا لتصح عليه قاعدة الاجتماع، وإنما لابد مما ليس منه بد أن يكون هذا العمل الذي تُوزعه الأفراد له فائض وله مردود؛ بحيث يفيض عمن يقومون به أفرادًا وجماعات، ليُحمل إلى غيرهم مقابل ما يُحملَ من فائض الغير إليهم.

وهذان الأمران لا يكفيان لكي تهدأ الجماعة ويستقر الاجتماع، ولكن لابد مع ذلك من العدالة في توزيع الفائض على نحو ما هي في توزيع الأعباء.

وإنه لمن العجب العاجب أن تقوم في وجه هذه المنظومة بعض غرائز الإنسان؛ إذ إن غرائز الإنسان ربما تدفع صاحبها إلى الاستقلال بالحيازة والملكية حتى ولو لم يكن لصاحبها حق في تلك الحيازة أو تلك الملكية، وهو استقلال يحمل المرء على أن يعتدي على حق غيره من ناحية، ولا يلبيَ طلبات من يلجأون إليه في قضاء حوائجهم والحصول على حقوقهم من ناحية أخرى.

وهذا أمر يتأسس عليه نتيجة أدت إليها هذه المقدمات وإن لم تكن منطقية بحكم الاجتماع، وهي أن المرء لا يريد أن يتحمل مسئوليةَ غيره، ولا يتحمس لحل تبعيات الآخرين مما تُلجئهم إليه الحاجات مما أصبح يميز الإنسان بميزة أنه يحب من أبناء نوعه كل من ليست له حاجة إليه، ويبقى الزاهد فيما يملكه أقرب الناس إليه، والعكس صحيح.

فكانت هذه العلاقة على عكس ما انتهت إليه خاصية التدين في الإنسان – كما رأيت– على نحو ما قال الشاعر البسيط.

الله يغضب إن تركت سؤاله .. وبُنيّ آدم حين يُسأل يغضب

وخلاصة القول فيما ذكرناه هنا أن محبة الناس للعبد بقدر بُعده عن مشاركتهم ومزاحمتهم لما هم فيه، وبقدر استغنائه عنهم، وعما في أيديهم، فضلاً عن عدم مزاحمتهم ما يتكالبون وما يتقاتلون عليه من حطام الدنيا. ولذلك قويت محبة الناس للضعفاء من الصبيان والبهاليل، كما آثروا الزهاد وأهل الخلوات على العلماء

والعارفين، وإن كانوا أفضل عند التحقيق والنظر.

وفي ذلك قال المصنف: **[ومحبة الناس له على قدر بعده عن المشاركة لهم فيما هم فيه.**

فمن ثم قويت محبة الناس في الصبيان والبهاليل، وآثروا الزهاد وأهل الخلوات على العلماء والعارفين، وإن كانوا أفضل عند صحيح النظر].

الاستظهار بالحديث النبوي:

وبعد أن انتهى المصنف من بيانه رأي أن يستظهر بالحديث النبوي الشريف يؤكد به رأيه ويقوي به مقالته.

والحديث بألفاظه في (ابن ماجة في السنن، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في الشعب).

قال المصنف: **[وقد أشار رسول الله ﷺ لهذا الأصل بقوله: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس" الحديث. فدله على الوقوف في باب الله بلا واسطة، ونَفَى الدنيا لتحقق العجز. فافهم، والله سبحانه أعلم].**

وأنت إذا تأملت فيما استشهد به المصنف من قول رسول الله علمت أنه لا يحقق من مطلوبات العلاقة بين العبد وربه إلا هذا الجانب الذي يبتغيه المصنف منها في هذه القاعدة، وإلا فما ذكره المصنف من الحديث النبوي الشريف وإن كان يعبر عن جانب مهم من علاقة المرء بخالقه، المشتملة على حقيقة اللجأ إليه، ووعد الله له بأنه يشمله برعايته، فإن هناك جوانب إيجابية يقوم بها العبد إذا ابتغى أن يؤسس العلاقة الصحيحة بينه وبين ربه، وهو جانب لا نشتغل به الآن.

فتأمل.

* * *

القاعدة التاسعة والخمسون بعد المائة

في تزكية الخلق للمرء القيمة والأثر

- - - - - - - - - - - - - - - - -

ألسنة الخلق أقلام الحق.

فثناؤهم عليه بما يرتضيه الحق ثناء من الحق عليه بذلك.

فإن كان فيه فالثناء منه، وإلا فهو تنبيه.

إنْ شَكَرَهُ بالقيام بحقه أتمه عليه، وزاده منه، وإلا سلبه عنه.

والمعتبر الإطلاق العام وما في النفوس، لا ما يقع من الطعن بالجحود، الذي يدل على بطلانه فَقْدُ الترجمة في المترجم، واضطراب القائل في قوله.

ويظهر ذلك بارتفاع موجب النكير، كالموت ونحوه.

وقد صح: " إن الله إذا أحب عبدًا نادى جبريل... " الحديث.

فيعتبر الحب بالقبول عند اللقاء ونحوه، وإلا فالعارض لا يدفع الحقيقة، فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

من لوازم أن يكون الإنسان كائنًا اجتماعيًا أن أفراده يحكم بعضهم على بعض، ويُقيِّم بعضهم بعضًا فيما يصدر عنهم من فعال، وفيما يتّبعونه من سلوك، وفيما يصدر عنهم من أقوال.

وتقييم الإنسان لأخيه الإنسان، وتقييم الجماعة كلها للفرد أمر ضروري ليتعرف كل واحد على عيوبه، ويقف على حقيقة مكانته، ويتفهم ما عسى أن يكون له في الجماعة من آثار.

وتقييم الجماعة للفرد، وتقييم الفرد للفرد، لا يأتي هكذا على غير معايير وبدون ضوابط؛ إذ هو في هذه الحال التي يفقد فيها التقييم ضوابطه يكون التقويم عشوائيًا تضبطه المصلحة ويحركه الهوى، فيأتي قصير الأمد، شفاف الثياب يشف ثيابه عما تحته، بحيث يظهر من يكتسي به أمام الناس أنه عارٍ.

والمقياس والمعيار الذي يخضع له التقييم يكون منبعه الشرائع السماوية غالبًا، خاصة إذا أريد للأحكام أن تكون مستقيمة.

ألسنة الخلق أقلام الحق:

ولكي نقف على تقييم الناس بعضهم لبعض، وتزكية المرء لغيره داخل الجماعة، وتقييم الجماعة لبعض أفرادها، يجب علينا أن نتأمل في نصوص الشريعة؛ إذ إن نصوص الشريعة تربط بين رضى الله عز وجل عن عبده، ورضى الخلائق في العالَمَين العلوي والسفلي عنه، وهو رابط يرفع من قيمة الإنسان المشهور له بقدر ما تحتويه الشهادة من أحكام.

ففي صحيح الحديث فيما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم بسندهما إلى أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: " **إن الله تبارك وتعالى إذا أحب عبدًا نادى جبريل: إن الله قد أحب فلانًا فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في السماء: إن الله قد أحب فلانًا فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ويوضع له القبول في الأرض**".

وأنت حين تقرأ هذا الحديث متتبعًا رواياته وألفاظه، ستجد أن الله أسبغ نعمته على أهل السماء وأهل الأرض إذا ما استقامت الجماعة وإذا ما استقام الفرد؛ فبعد

أن يهبه الله محبته، يجعل محبته في قلب جبريل، ثم في الملأ الأعلى، ثم يُوضع لمن استقام القبول في الأرض.

وحينئذٍ يكون الله قد استعمل الملأ الأعلى، واستعمل أهل الأرض فيما يفيد المستقيم من الجماعة أو الفرد.

وأنت إذا نظرت في الحديث مرة أخرى وتتبعت رواياته وألفاظه، علمت أن الله قد أسبغ نعمته على من استقام من عباده.

وإن هذا لفضل عظيم، ونعمة لا ينالها إلا من رضى الله عنهم ورضوا عنه.

ضوابط المزّكي:

غير أن المسألة يجب ألا تمر هكذا بغير تنبيه ينال المُزكِّي، بضم أوله وكسر ما قبل آخره – اسم فاعل– .

وهذا التنبيه هو أنه يجب على المزكي الذي يشهد لغيره أن يتقي الله في شهادته للغير، فلا ينافق من أجل مصلحة ينالها من المشهود له. ثم هو يجب عليه أن يرفق بمن يشهد له فلا يفرط في مدحه، ولا يقول فيه قولاً ليس عنده مضمونه.

وعلى الجملة فإن المزكي إذا شهد لغيره يجب أن تكون شهادته لله، وأن تكون مطابقة للواقع، منزهة عن الهوى، بريئة عن الغرض الذي يتصل بالمنافع.

مسئولية المُزكَّي:

أما المزكي بضم أوله وفتح ما قبل آخره – اسم مفعول – فإن عليه مسئولية يجب ألا يخطئها ولا تخطئه، حيث يجب عليه في الجملة أن ينظر في نفسه وينظر فيما شهد الغير له به، فإن وجد ما شهد الغير له به حقًا وموجودًا في نفسه وفي تصرفاته، علم أنه من توفيق الله له، وإن وجد غير ذلك استنصر بربه في تكميل ما عنده من نقص وبذل في ذلك أقصى الطاقة، سائلاً ربه أن يجعله خيرًا مما يظن الناس به، وأن يغفر له ما ستره عن أعينهم.

ثم هو في الحالتين يلتزم شكر الله على نعمائه حتى يزيده الله من الكمال يضيفه إلى كماله، وحتى يكمل نقصه فيما وجد نفسه ناقصًا فيه "**لئن شكرتم لأزيدنكم**" (إبراهيم ٧).

وللمزكي حالة سيئة تنال البعض، ويترفع عنها البعض، وفيها يغتر المزكي بما قال الناس فيه، فتظهر عليه علامات الكبرياء، وحينئذٍ يسلب منه ربه خواصه التي رآها الناس فيه، وحمدوه من أجلها، ويظل في انتظار حسابه في الآخرة: "**ولئن كفرتم إن عذابي لشديد**" (إبراهيم ٧).

وفي هذا وذاك يقول المصنف: **[ألسنة الخلق أقلام الحق. فثناؤهم عليه بما يرتضيه الحق ثناء من الحق عليه بذلك.**

فإن كان فيه فالثناء منه، وإلا فهو تنبيه.

إن شَكَرَهُ بالقيام بحقه أتمه عليه، وزاده منه، وإلا سلبه عنه].

ما يُعتبر من الأقوال في الشهادة والتزكية:

قد علمت المُزكِّي وضوابطه، والمُزكَّى ومسئولياته.

ويبقى أن نحدثك عن القول الصادر عن المزكي والمعنى الذي يدل عليه هذا القول.

وهذان أمران يحظيان بالرضى والقبول لو قد كان المدلول في النفس قائمًا، بحيث تكون الصفة المشهور بها للمزكِّي قريبة من الطبع الذي انطبعت عليه نفسه.

فإن كان هذا هو حال المزكَّى اعتُبر الوصف فيه واعتُبرت له مكانته وصار القائل في قوله قد طابق الواقع وصدق فيما قال.

والأمر من خلال ذلك فيما إذا كانت الشهادة أو التزكية قائمة على ظاهر الحال، وكان ظاهرًا لا أساس له في النفس، ولا حقيقة له في الطبع، وإنما هو أمر مصنوع يجده الناس في ظاهر السلوك. وهذا الأمر المصنوع يسقط عند الترجمة لصاحبه في حياته أو بعد موته إذا كان المترجم منصفًا، وهو أمر يعلن عن غايته ومنتهاه بالموت؛ إذ هو لا يصلح أن يكون لصاحبه عمرًا ثانيًا، أو ذكرًا موصولاً. وقد يعلن عن غايته قبل الموت لو قد جحده الناس فيه، وأنكروه عليه، وقطعوا أنه غير مستحق له؛ إذ العارض لا ينقض الحقيقة بوجه من الوجوه.

قال المصنف: **[والمعتبر الإطلاق العام وما في النفوس، لا ما يقع من الطعن بالجحود، الذي يدل على بطلانه فقد الترجمة في المترجم، واضطراب القائل في قوله.**

ويظهر ذلك بارتفاع موجب النكير، كالموت ونحوه.

وقد صح: " إن الله إذا أحب عبدًا نادي جبريل... " الحديث.

فيعتبر الحب بالقبول عند اللقاء ونحوه، وإلا فالعارض لا يدفع الحقيقة، فافهم. والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الستون بعد المائة

في ضوابط إكرام المتدينين

- - - - - - - - - - - - - - - -

إكرام الرجل لدينه إن قُصِدَ به وجه الله في معاملته واستجلاب مودته لغرض ديني فذلك من نسبة الحق في وجوده، فلذلك قَبِلَ أهلُ الخير من إخوانهم، والسلف من أمثالهم.

ومعياره بعد تحول النية عنده فقد الخاصية، إذ المُعَامَل غير مضيعٍ أجر من عامله.

وإن كان لمجرد الحياة والتعظيم والنظر للمنصب ونحوه فهو الأكل بالدين الذي نُهِي عنه.

ولهذا كان بعضهم إذا أُوتى بشيء قال: " أمسكه عندك، وانظر هل تبقى نيتك بعد أخذه كهي قبل ذلك فائتني به، وإلا فلا ".

وقال الجنيد رحمه الله للغني الذي أتاه بالألف دينار: (فرقها على المساكين)، فقال: أنا أعلم منك بالمساكين، ولكن أتيتك بها لتأكلها في الخلوات ونحوها.

فقال: مِنْ مثلك يُقْبَل، قال: ولمثلك يُعطي، انتهى معناه، فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

في القاعدة سالفة الذكر قلنا إنه من لوازم الاجتماع تقييم الناس بعضهم لبعض، وتزكية من يستحق التزكية منهم، وإقصاء من لا يستحقها، بالشهادة للغير أو عليه.

وفي هذه القاعدة ما يزال الحديث موصولاً لكن بشيء من الترقي؛ ذلك أنه من لوازم الاجتماع أن يتقارب الأفراد وأن يكون تقاربهم على أساس مقبول ومعقول، والتقارب عملية اجتماعية ونفسية، أساسها الانفعال الذي إذا تكرر انقلب إلى عاطفة في النفس. ومما يُحدث الانفعال في النفس تبادل الهدايا، وإكرام الأفراد بعضهم لبعض مما يؤدي إلى انفعال في النفس يأخذ طريقه إلى تكوين عاطفة المحبة، وهو سلوك أشار إليه النبي ﷺ حين قال: "**تهادوا تحابوا** ".

عجيبة هذه الطباع في الإنسان. وعجيبة هذه النفس الإنسانية التي احتوت مثل الانفعال والعواطف.

هكذا قد علمنا من حال النوع الإنساني أفراده وجماعاته.

وهكذا قد علم المصنف من طباع النوع الإنساني وغرائزه ومكونات نفسه أفراده وجماعاته.

وبعد علم المصنف بالنوع الإنساني على هذا النحو، ومعرفته بتوجيه رسول الله ﷺ، الحريص على توجيه الإنسان إلى رقيه وكماله، وجدنا المصنف هنا وفي هذه القاعدة يتحدث عن الإكرام أو الهدية حديثًا علميًا، يؤسسه على قواعد المنطق ومعطيات العقل، قال: [**إكرام الرجل لدينه إن قُصِدَ به وجهُ الله في معاملته واستجلاب مودته لغرض ديني فذلك من نسبة الحق في وجوده**].

وأنت تقرأ هذه الافتتاحية لتلك القاعدة، فتعلم منها علم اليقين أن إكرام الإنسان لأخيه الإنسان وتبادل الهدايا فيما بينهم أمر تبيحه الشريعة ولا تأباه، والمصنف يحكي عنها هذه الإباحة بعبارة علمية دقيقة؛ ذلك أن عبارته موحية من أول الأمر أن إكرام المرء لأخيه وإعطاءه الهدايا ليس من الأمور المطلقة أو المنفلتة من كل قيد، وإنما الإكرام عمل أو سلوك يجب أن يخضع لقيود العمل والسلوك على نحو ما جاءت به الشريعة.

ضوابط الإكرام:

وإكرام الرجل المتدين سلوكٌ قد حكمت عليه الشريعة بأحكامها الواضحة. وعلى من يستظل بظل الشريعة أن يبحث عن هذه الأحكام، وأن يتعرف عليها سالكًا إليها الطرق الصحيحة الموصلة إليها.

وأنت لكي تفقه هذه الطرق وتتعرف عليها، يجب عليك أن تكون خبيرًا بالنفس الإنسانية، وأن تكون خبيرًا مع ذلك بجانب هام من جوانب هذه النفس وهو المتمثل في الإرادة، وأن تكون خبيرًا بهذا الجانب المعين من الإرادة وهو المسئول عن توجهها للأفعال القيمية، أي الأفعال التي تقبل بالحكم عليها بأنها خير أو شر، وأن تكون خبيرًا مع ذلك كله بمقاصد الأفعال والأقوال، إذ الأفعال والأقوال – خاصة القيمية منها – مربوطة بمقاصدها، محدودة بأغراضها.

وخلاصة القول في هذا كله أن نقول: إن المتأمل إن أراد أن يتعرّف على الحكم الذي حكمت به الشريعة على الإكرام أو الهدية، فإنه لابد أن يتعرّف أولاً على إرادة المانح بالدرجة الأولى، وعلى طبيعة القبول لدى القابل بالدرجة الثانية، وهو ما يمكن حصره في أمرين.

الأول منهما: أن يكون المانح يقصد بعمله وجهَ الله وهو يمنح عبدًا من عباده ويكرم وليًا من أوليائه، مستبعدًا من نفسه كل غرض دنيوي يتصل بفعله. وفي نفس الوقت يكون القابل على هذا المستوى يحكي ظاهره عنه أنه قد أخلص الوجه لله، والتزم بما أمر به ففعله، وما نهى عنه فقبض النفس عنه.

والأمر إذا تكيّف على هذا النحو، كانت الهدية صحيحة وكان الإكرام شرعيًا.

وصحة الإكرام وموافقة الشريعة عليه يحقق الغرض منه.

أما من جهة المانح فهو أنه قد أعان عبدًا من عباد الله على ظروفه في الحياة، والقيام بما كلفه به ربه حسب موقعه الذي أقامه فيه.

وأما من ناحية القابل ففي الإكرام له راحة بال حيث يرى في تقدير الناس له ما رآه في ثنائهم عليه؛ إذ في الجميع نوع من القبول الذي يضعه الله في الأرض لعبد من عباده قد رضى عنه.

وأما فيما يتعلق بالمحيطين بهما؛ فإن في الإكرام والتقدير شهادة للمُكَرم بسلامة

سلوكه وقصده، وشهادة للمنهج الذي اتبعه لصحة النسبة إلى الله وإلى رسوله.

وهذه كلها أمورٌ يحتاج الناس معرفتها والوقوف على حقيقتها؛ فهي في الأول والآخر نعمة من الله على الجماعة وعلى الأفراد على السواء.

وثاني هذين الأمرين: وهو أسوأهما – أن يقصد المانح بإكرامه وهديته الحصول على أمر من أمور الدنيا، وهو أن يكون ماديًا – لتحصيل المنفعة – أو معنويًا – كتحصيل رضى من كانت له مكانة اجتماعية أو صلة بصناعة القرار يستفيد منها المانح نسبته إلى صاحب هذه المكانة فيرتفع في أعين الناس، لا لشيء فيه يميزه عن غيره، أو يؤهله إلى هذه الرفعة، وإنما لمجرد نسبته إلى صاحب هذه المكانة.

أما القابل أو المُهدَى إليه فهو يقبل الهدية ويأخذ الإكرام طبقًا للقاعدة العامة والمنتشرة بين الناس الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، وفيها – أن مال المحروم أولى به النُزَهي– .

وهذا النوع من الهدية أو الإكرام يَسقط عن القصد منه القناع، فيعلم الناس أن مانحه صاحب هوى، وأن قابله يأكل بدينه.

وأنت إذا تأملت في واقع الناس منذ عصر المبعث إلى الآن وما بعد الآن، علمت أن الصادقين من الناس يقبلون بالنوع الأول، وهم على أساسٍ من ضوابطه يقبلون ويمنحون، أما النوع الثاني فهو من عمل الشيطان، وينتشر في حزبه، والناس يعلمون منه أنه إذا تعامل به المتدينون كان القابل منهم ممن يأكلون بدينهم – وهو آثم – وكان المانح منهم من يعينون المنحرف على ضلاله – وهو آثم كذلك.

قال المصنف: **[إكرام الرجل لدينه إن قُصِدَ به وجه الله في معاملته، واستجلاب مودته لغرض ديني، فذلك من نسبة الحق في وجوده، فلذلك قَبِلَ أهلُ الخير من إخوانهم، والسلف من أمثالهم.**

... وإن كان لمجرد الحياة والتعظيم والنظر للمنصب ونحوه، فهو الأكل بالدين الذي نُهى عنه].

المعيار الضابط:

وأنت إذا أردت أن تتحقق من سلامة التصرف فيما يتعلق بالإكرام أو الهدية، فدونك هذا المعيار الضابط.

وخلاصة هذا المعيار أن ألفتك إلى دنيا الناس وواقع المجتمع، تنظر إلى تصرف الناس في هذا المجال مع نظرك في مقاصد الأفعال، ثم تعيد النظر متأملاً في الفعل الواحد بين المانح والقابل، فإن وجدت النوايا قد تغيرت، بمعنى أن المانح قد ندم على ما فعل، أو غيَّر نيته من أن يكون قصده هو رضى الله إلى شيء آخر من مقاصد الدنيا ورغائبها، فاعلم أن العمل فاسد، أما إن ثبت المانح على نيته ولم تتغير منه المقاصد فهو لله – كما علمت– .

وعلامة أخرى هي من سنن الله في المجتمع والناس، وخلاصتها: أن العمل إذا لم يكن لله سقط عنه الرداء في عاجل الزمان أو آجله، أما إذا كان العمل لله عز وجل وابتغاء مرضاته، ثبتت هيبته واستمر صدقه فيه ظاهرًا بين الناس.

إذا علمت هذا فاعلم أن المانح أو الفاعل – إن كان عاقلاً – فهو لا يقصد إلى إبطال عمله، وإن كان دون ذلك فعمله دون ذلك.

وعقلاء الأمة في كل عصر ترى القابل منهم إذا أوتي بإكرام أو هدية قال للمانح: أمسكه عندك، ثم انظر في نفسك بعد فترة، فإن بقي مقصدك على ما هو عليه فائتني به، وإن تغير القصد عندك فاقبضه عني، ولا ضير عليّ في هذا ولا في ذاك.

قال المصنف يشرح هذا الضابط: **[ومعياره بعد تحول النية عنده فقد الخاصية، إذ المعامَل غير مضيعٍ أجر مَن عامله.**

... ولهذا كان بعضهم إذا أُتي بشيء قال: أمسكه عندك، وانظر هل تبقى نيتك بعد أخذه كهي قبل ذلك فائتني به، وإلا فلا].

من النظرية إلى التطبيق:

والمصنف كعادته ينتهز الفرصة لينقل قارئه من النظرية إلى التطبيق كلما توفر له عند القوم ما أُثر عنهم من تطبيق المبادئ على سلوكهم.

وهو هنا يحكي عن الجنيد في موقف من مواقفه ويعلق عليه.

قال: [وقال الجنيد رحمه الله للغني الذي أتاه بالألف دينار: (فرقها على المساكين)، فقال: أنا أعلم منك بالمساكين، ولكن أتيتك بها لتأكلها في الخلوات ونحوها.

فقال: مِنْ مثلك يُقبَل، قال: ولمثلك يُعطي، انتهى بمعناه، فافهم، والله سبحانه أعلم].

شدائد وعزائم:

إلى هنا ينتهي كلام المصنف.

ولكنه لم يمر بغير تعليقات نلمح فيها الشدة والعزيمة التي تجتاز بصاحبها مثل هذه الشدائد.

وأولها: أن الشيخ حين حكم على من تحولت نيته في الإكرام، خاصة الآخذ بأنه آكل بدينه أو غاصب، وجدنا لهذا الحكم رجع الصدى في ماضي التاريخ وحاضره.

قال في الإكمال: إن الذي يأكل بدينه أحد الغاصبين، ومن يوهم بالديانة على غير حقيقة إلى غير ذلك.

وثانيها: أن المصنف حين نقل عن القوم أنهم كانوا يردون المكرِم بإكرامه إلى أن يختبر نفسه فيه، رأينا بعض القراء وقد ذكر حاشية على بعض النسخ قال فيها: والعمل بمثل هذه الحكاية عسير، فالوجه التوقف في القبول على تقدير ذلك في الوجود. والله سبحانه أعلم.

وثالثها: أن المصنف حين انتهى من ذكر معياره وضابطته في سلامة أخذ الإكرام ورده، ذكر بعض قارئيه في حاشية على نسخته.

قال: وقال بعض المشايخ: لا تأخذ إلا ممن يكون إعطاؤه إياك أحب من إمساكه، أو كلامًا هذا معناه والله سبحانه أعلم.

* * *

القاعدة الحادية والستون بعد المائة

قاعدتا المدح والذم موافقتا الشريعة

- - - - - - - - - - - - - - - - -

قبول مدح الخلق والنُّفرة من ذمهم إن أوجب خروجًا عن الحق في الجانبين دل على الاستناد إليهم فيه.

وذلك خروج عن الحقيقة، التي هي النظر إلى الله تعالى في المدح والذم بأن لا تتجاوز الحق في مدح مادح، ولا في ذم ذام، حتى لو مدحك مَن شأنه الذم لاقتصرت على مقدار ما واجهك به، وما علمته من أوصافه المحمودة من غير تغرير.

ولو ذمك مَن شأنه المدح لم يخرجك ذلك عن إقامة حقه بمدحه.

وهذا جار في العطاء والمنع.

فلا تمدِحن أحدًا إلا من حيث مدَحَه الله، ولا تذمن أحدًا إلا من حيث ذمّه الله. فافهم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في طبيعة الإنسان ميل شديد إلى قبول المدح، ونفرة لا تقل عن هذا الميل مـــن سماع الذم.

والمدح والذم أسلحة كل واحد منها ذو حدين؛ فمن الذم ما لو توجه إلى الطبـــع المعوج لاعتدل، ومن المدح ما لو تأملت في آثاره لوجدته قد قتل.

ومن أجل الاستفادة بالمدح والذم، وتجنب آثارهما المدمرة اهتم بهما المربـــون، كما اهتم بهما الفلاسفة والمتدينون، ومن قبل ذلك وبعده نجد الـــشريعة الإســـلامية وصاحبها ﷺ وقد حشدا الحشود، وجيّشا الجيوش للدفع في وجه كل خطر ينجم عن مدح المادح، وكل خطرٍ يُفرزه تأثر الممدوح.

والمادح والممدوح جميعًا من المكلَّفين الذين يجـــازيهم رب العبـــاد بالإحـــسان إحسانًا ويزيد، وبالإساءة إساءة وقد يعفو.

وفي هذا الإطار العام يجب أن نلتفت إلى مسألتي المدح والذم يقعان بين الناس، فنضع لهما القوانين ونحدد لهما الضوابط.

المدح والذم على ميزان التقدير في الشرع:

والشارع الحكيم يتحدث عن المدح والذم في دنيا الناس كثيرًا، فيجيزهما علـــى ضوابطهما، ويدفعهما بأكف الكف عن ممارستها لو قد انفلتا من ضوابط الـــشريعة، وانخلعا من ربقة الارتباط والالتزام.

والمرء يستطيع أن يمدح أخاه ولكن بشرطين، بحيث يكون الأول منهما مراعاة الموضوعية في المدح، وعدم التطرف بالانتقاص أو المغالاة؛ وبحيث يكون الشرط الثاني منهما أن يمدح المادح صاحبه وهو يعلم أن الله عز وجل مطلعٌ منـــه علـــى السر والعلن، ومكافئ له على شهادته.

والمادح لو قد التزم بهذين الشرطين في المدح خرج من العهدة، وهـــي عهـــدة ثقيلة الحمل على كاهل من يتحملها؛ بحيث ينوء بهـــا مهما كانت قدرته، ومهما كان استعداده للتحمل، وهو على العكس من ذلك لو قد قصر في الالتزام بهذين الشرطين أو أحدهما، فإنه بتقصيره هذا يعرِّض نفسه للمسائلة من الله، ومن النـــاس، ومـــن

ضميره لو كان ضميره حيًا.

والممدوح كالمادح من حيث إنه الآخر يخضع إلى ضوابط شرعية إذا ما تجاوزها هلك.

وهذه الضوابط التي يخضع لها الممدوح يأتي في أولها: أنه يجب عليه أن يلتفت إلى نفسه، لا يأخذها الغرور، ولا يستبد بها العُجْب، ولا تتدحرج به إلى حجر الكبرياء، وكثير من الناس قد أخذت بهم هذه السوالب وأوردتهم موارد الهلاك إلى حد أن النبي قال عن المادحين: إنكم قطعتم أعناق أصحابكم، وقال للممدوحين: احثوا التراب في وجه المداحين، وهي توجيهات نبوية لا تعم الأحوال، ولا تشمل جميع الظروف، وإنما هي توجيهات تُطبق لدفع الخطر المحتمل، وقطع دابر الأذى لو أطل برأسه من فم مادح يمدح ضعيف الإرادة.

والممدوح من جهة أخرى عليه أن يتأمل في موقف أبي بكر ساعة مَدَحَه المادحون، لقد وجدناه وقد انقلب إلى نفسه يفحصها ليعلم ما فيها؛ ثم قال لربه: اللهم اجعلني خيرًا مما يظنون واغفر لي ما لا يعلمون.

والممدوح لو قد اطمأن على هذين الشرطين والتزامه بهما، وجب عليه أن ينظر في رد فعله تجاه ما مدح به، وهو يقبل من مادحه ما مدحه به ولا يُفْرِط في مكافأته بمدح مماثل أو زائد، وإنما هو لو قد انقلب مادحًا بعد أن كان ممدوحًا، عليه أن ينظر في شرط المادح من التزام الموضوعية فيما يقول، وابتغاء رضى الله فيما يتوجه به إلى صاحبه، وليعلم أنه لا يجوز أن يمدح إلا بما مدح الله، فلينظر في سلوك ممدوحه مع ربه، ويقدره على أساس التزامه بالشرع أمرًا ونهيًا، وبالأخلاق فضيلة ومحاسن.

ونقول في المذموم ما قلناه في الممدوح؛ إذ المرء لو قد ذمه غيره، عليه أن ينظر فيما ذمه به، فإن كانت صفات النقص فيه وأدركها منه أخوه وذمه بها، فليحمد الله أن هيأ له من بَصّره بعيوبه، وليأخذ في إصلاحها من خلال تهذيبه لنفسه، ومن خلال تقويم سلوكه مع الناس في إطار من الشريعة.

وهو إذ يفعل ذلك ننصح له أن يضبط إرادته، فإن لم يستطع أن يعفوَ عمن أساء إليه، فلا أقل من أن يلتزم بالمماثلة، ينقص عنها ولا يجاوز الحد فيها.

ثم إن الممدوح والمذموم بينهما نقطة اشتراك، تلفتهما الشريعة والأخلاق إليها.

فالممدوح يجب عليه أن يلتزم المعايير التي أسلفنا ذكرها، فلا يختلف وضعه أو موقفه من المادح إن كان هو من أهل المدح أو من أهل الذم، لأنه إن كان من أهل الذم وذمه بشيئين فطعنه هو بثلاثة من مسالبه، كان بذلك الفعل متعديًا، وإن كان أهل المدح ومدحه بواحدة فكافأه بالإفراط في مدحه، فإنه لا يُحمد له ذلك، لأنه بفعله هذا قد يُطغيه، فيقطع رقبة الفضيلة عنه، ويفصل رأس القيم عن جسدها، فيظلمه من حيث أراد إكرامه.

إنها نظرة عامة يشترك فيها الممدوح والمذموم تجاه المادح والذام.

وخلاصة القول: أن المادح يَمْدَح بما أمر الله أن نمدح به، وأن الذام يذم بما أمر الله أن نذم به إن أردنا أن نبرأ من الهوى ونتخلص من الأنانية.

وإني ألفتك إلى أن تعيد النظر من جديد في هذه القاعدة، وتقرأها في شيء من التؤدة وشيء من التأمل، يفتح الله لك بابًا من العلم، وبابًا من الخُلق يرتفعان بك صُعدا، ويشقان أمامك بسيفي العلم والفضيلة هامات الجهل والرذيلة.

* * *

القاعدة الثانية والستون بعد المائة

الكرامة بين الإظهار والإخفاء

- - - - - - - - - - - - - - - - -

إظهار الكرامة وإخفاؤها على حسب النظر لأصلها وفرعها.

فمن عبّر من بساط إحسانه أصمتته الإساءة مع ربه.

ومن عبّر من بساط إحسان الله لم يصمت إذا أساء.

وقد صح إظهار الكرامة من قوم، وثبت العمل في إخفائها عن قوم، كالشيخ أبي العباس المرسي في الإظهار، وابن أبي جمرة في الإخفاء، رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا حتى قال بعض تلامذة ابن أبي جمرة: طريقهما مختلف، فبلغ ذلك شيخه: فقال: والله ما اختلف قط طريقنا، ولكنه بسطه العلم، وأنا قبضني الورع.

وهذا فصل الخطاب في بابه.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

شاء الله عز وجل أن يكون له نوعان من الفعل.

أحدهما: هذا الفعل المنضبط على قانونه وأسبابه، حيث يُنتج القانون أثره إذا تهيأ له مناخه وارتفعت موانعه، وحيث يُقارن السبب مُسَبَّبه.

كل ذلك ليظهر للخلائق من صفات الله عز و جل تمام علمه وتمام حكمته.

وثانيهما: هذا الفعل الذي لا يضبطه قانون ولا يُقارن سببًا، وإنما يكون تنفيذًا للأمر بـ– كن– .

وأنت تتأمل في هذين النوعين من الأفعال لتجد أن من وظائف النوع الأول التي تتاح للمكلَّفين أنه بالإمكان أمام المكلف أن يتتبع هذا الفعل فيعلم أن الله موجود، وأنه مستقل بوجوده الذي لا يشاركه فيه غيره، ولم يستفده الله عز وجل من غيره. والمكلَّف في التفاتة إلى هذا النوع من الفعل ليستدل به على وجود الله على رأس أمره، فإن أراد أن يلتفت من الفعل إلى نتيجته المباشرة معتمدًا على البداهتين الحسية والعقلية، كان ما يحصله من ذلك أمرًا ضروريًا لا يحتاج إلى استدلال وترتيب مقدمات تؤدي إلى نتائجها (وله ذلك).

وإن أراد أن يلتفت إلى هذا الفعل ليستنبط منه دليلاً مرتبًا على مقدمات أو أصول تنتزع منها نتيجتها انتزاعًا – فله ذلك– .

وهو لا بأس عليه في هذا ولا في ذاك، إذ إن في سلفه من العلماء من ارتضى الأول منهما، وفي سلفه من العلماء من سلك إلى إثبات وجود الله الطريق الثاني.

ولا ضير على هؤلاء، كما أنه لا بأس على أولئك.

وأنت إذا تأملت في النوع الثاني من أنواع فعل الله؛ علمت أن فيه وسيلة ناجعة، وأسلوبا حكيما للتعرف على أناس شهد الله لهم، وأناس أدانهم الله وشهد عليهم.

وهذه خلفية ضرورية إذا تأملتها صار طريق الفكر أمامك مُعبدًا، وصارت الأهداف والمقاصد واضحة لا التباس فيها ولا غموض.

الكرامة من أفعال الله:

واستنادًا إلى ما ذكرناه نقول هنا وفي مناسبته: إن الكرامة نوع خاص من جنسِ

عام هو فعل الله الخارق للعادة غير المنضبط بالقانون أو المقارن للأسباب.

وهذا الفعل الخارق للعادة – والذي اعتبرناه جنسًا – إن كان مقارنًا لادعاء النبوة مصدقًا لمن ادعاها في دعواه، واشتهر مدعيها بين الناس بصفات تؤهله للنبوة، وسيرة كان على مثلها السابقون من الأنبياء، وجاء الخارق مصدقًا له فيما ادعاه، كان هذا الخارق المُعَين والمنفصل عن جنسه العام معجزة، وكانت المعجزة نوعًا منفصلاً عن الجنس العام الذي هو الأمر الخارق للعادة.

أما إذا كان هذا الأمر الخارق للعادة قد جاء على يد مدعي النبوة كذبًا، وشهد الله بكذبه، حيث أجرى على يديه الخارق، ولكن على خلاف مُدعاه، كان هذا الخارق المُعَين المنفصل عن الجنس العام مُعبرًا عن نوع منشعب عن جنسه، يسمى بـ- الإهانة- .

وقد يأتي الفعل الخارق للعادة غير المُنضبط بالقانون، وغير المقارِن للأسباب، موافقًا للمدعي في دعواه، غير أن هذا المدعي قد أعلن بصفاته التي خلقها الله فيه أنه كاذب، كأن يدعي أحدهم الألوهية وهو بشر، وإمعانًا في كذبه قد تكون صفاته المتحققة فيه قد حكمت عليه بالتراجع عن كمال مرتبة البشرية، كأن يكون أعور مثلاً، أو يكون معوقًا على أي نحوٍ كانت عاهته. لكن الله عز وجل يُجري على يديه الخارق مع وضوح كذبه استدراجًا له. وهذا الخارق المُعَين يمثل نوعًا قد انفصل عن جنسه، ويسميه العلماء – استدراجًا- .

وقد يضم العلماء إلى هذه المنظومة، السحر والشعوذة وأشباههما، لمجرد الشبه في الظاهر للأفعال الخارقة للعادة، وإن كنا لا نرى ذلك؛ لأن هذين النوعين وأشباههما إنما هما من جملة الصنائع والحرف، ولا صلة لهما بخوارق العادات.

ويبقى أن نحدثك هنا عن موضوع بؤرة الشعور، ومقصود الاهتمام،- وهو الكرامة- .

والكرامة نوعٌ من أنواع جنس الأفعال الخارقة للعادة.

فإذا أردنا التعبير عنه قلنا: إن الكرامة فعل خارق للعادة يظهر على يد إنسانٍ ظاهر الصلاح غير مدعٍ للنبوة إكرامًا له، وبيانًا لمكانته، وإعلاءً لقدره.

قال الشيخ زروق في تحديد معنى الكرامة وهو يشرح حكم ابن عطاء الله

السكندري: [الكرامة أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي ولا خال عن الاستقامة، ولا مستند للأسباب، يظهره الله تعالى على يد من أراد اختصاصه من أهل طاعته في البداية أو في النهاية. أو بينهما، فهي تدل على اختصاص صاحبها لا على استقامته، فيتعين تعظيمه واحترامه، لا تقديمه واتباعه، إلا أن يظهر عليه كمال الاستقامة، وهي: الاستواء في اتباع الحق ظاهرًا وباطنًا على منهج السداد بلا علة، فهي إذن توبة بلا إصرار، وعمل بلا فتور، وإخلاص لا التفات، ويقين بلا تردد، وتوكل بلا وهن، ملازمها واصل قطعًا، فهي الكرامة الحقيقية،لا غيرها]

أما أبو الحسن الشاذلي فهو ينظر إلى الكرامة باعتبارها نعمة يتلقاها العبد من ربه، وللعباد منها مواقف مختلفة.

قال: [" إنما هما كرامتان جامعتان محيطتان: كرامة الإيمان بمزيد الإيقان وشهود العيان، وكرامة العمل على الاقتداء والمتابعة ومجانبة الدعاوي والمخادعة، فمن أُعطيهما ثم جعل يشتاق إلى غيرهما فهو عبد مفترٍ كذاب، مفتر ذو خطأ في العلم والعمل بالصواب، كمن أُكرم بشهود الملك على نعت الرضا فجعل يشتاق إلى سياسة الدواب وخلع الرضى... وكل كرامة لا يصحبها الرضا عن الله فصاحبها مُستَدرج مغرور أو ناقص أو هالك مثبور"].

الكرامة بين الإظهار والإخفاء:

وكلام أبي الحسن الشاذلي يلفتنا إلى أمر مهم وهو: أن صاحب الكرامة يمنحها الله له، وهو يعبر عنها ويذيعها بين الناس؛ فقد يذيعها بغرور فيكون مستدرجًا قد سُجِل في القدر أنه سيء الخاتمة. وقد يذيع الكرامة رجل ناقصٌ في عبوديته يريد أن يستكملها بنسبة الكرامة لذاته.

وهو في جميع الأحوال من هذا القبيل قد آوى إلى الثبور والهلاك في الآخرة بعد أن انحاز إلى الضلال في الدنيا.

ومنزلق هذا كله أنه قد أذاع الكرامة من ساحته، واستعصم بها بعيدًا عن ساحة رضى ربه.

ومن العباد عباد رزقهم الله كرامته وأمدهم بها على جناحٍ من التوفيق، يستقبله صدر مملوء بالرضي عن ربه، وهو يذيع نعمة ربه عليه ينسبها إلى ساحتها

الحقيقية ومصدرها الأساسي.

ومثل هذا الصنف من العباد يرضى عنه ربه كما رضى هو عن ربه ولم تسقط مكانته، حتى ولو أساء ثم قفى على إساءته بالتوبة.

أما الصنف الأول فهو على العكس من ذلك تمامًا.

والمصنف يشير إلى هذا وذاك فيقول: **[إظهار الكرامة وإخفاؤها على حسب النظر لأصلها وفرعها.**

فمن عبّر من بساط إحسانه أصمتته الإساءة مع ربه.

ومن عبّر من بساط إحسان الله لم يصمت إذا أساء].

المشايخ بين إظهار الكرامة وإخفائها:

ونحن إذا تأملنا في واقع المشايخ ودنيا الفقراء، لم نجدهم على وتيرة واحدة بالنسبة للإظهار والإخفاء للكرامة، وإنما هناك من جرت عادته على إظهارها، ومنهم من قبضه الورع فكتمها ولم يظهرها.

ولكل وجهته.

قال المصنف: **[وقد صح إظهار الكرامة من قوم، وثبت العمل في إخفائها عن قوم، كالشيخ أبي العباس المرسي في الإظهار، وابن أبي جمرة في الإخفاء، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حتى قال بعض تلامذة ابن أبي جمرة: طريقهما مختلف، فبلغ ذلك شيخه: فقال: والله ما اختلف قط طريقنا ولكنه بسطه العلم، وأنا قبضني الورع.**

وهذا فصل الخطاب في بابه، والله سبحانه أعلم].

وفي هذا النص شخصيتان: **أحدهما:** ابن أبي جمرة وقد سبق الحديث عنه.

وثانيهما: أبو العباس، وهو: أبو العباس المرسي أحمد بن عمر الأنصاري المالكي، قطب الزمان، وقدوة الأوان، كان وافر الزهد والعبادة، كان شيخه أبو الحسن الشاذلي رحمه الله يقول: عليكم به... توفى رحمه الله سنة (٦٨٦هـ).

* * *

القاعدة الثالثة والستون بعد المائة

التبرك بالغير وموقف الشريعة منه

- - - - - - - - - - - - - - - -

ما رتب من الأحكام على ما في النفس وما لا علم بـه إلا مـن قبـل إعـلام الشخص فالفقه فيه إنما يكون بعد تحقيق حكم الأصل.

ومن ذلك وجوب التبرك.

فمن علم من نفسه وجود التكبر، والنظر لها، وعِظَم دعواها، وتصديقها للتعظيم، تعين عليه عدم القبول.

ومن غلب عليه حسن الظن بالله له ببركة العباد المتوجهين له، وحسن الظن بهم في أنفسهم، فله قبول ذلك في محله.

ومن غلب عليه سوء ظنه بنفسه، وحسن الظن بالناس، أو إطلاق أمرهم، فالمنع مضربه، لتمكن دعواها، وإيثاره شرهها، وربما كان العكس، فليعتبر ذلك من بُلي به، كأنه عروس بكرٌ مفتضة من زنا تنتظر الستر فإن كان، حصل الخير للجميع، وإلا فليس على أصحاب الوليمة عيب.

والله أعلم.

* * *

الشـــرح

هذه القاعدة تعالج جانبًا من قضية طُرحت فأثارت كمًّا هائلاً من الجدل أثاره أناس ينتمون إلى الإسلام، ورد عليهم كثير من علماء المسلمين.

وهذه القضية تمس علاقة الأنبياء والصالحين بربهم، وشهادة ربهم لهم، وهي شهادة تجسدها المعجزات في الأنبياء، والكرامة في الأولياء.

وأولئك النفر الذين لا يفقهون الأمر على وجهه ربما لا يُقرُّون بإكرام الله لأوليائه وأنبيائه على الإطلاق، أو في أقل القليل نراهم يجحدون إكرام الله لأوليائه وأصفيائه لهم بعد مماتهم بإيصال الخير لمن حولهم إكرامًا لهم، ودفع الشر عنهم ببركة هذه العلاقة بين الأولياء والأصفياء وبين ربهم؛ إذ الموت في تصور هؤلاء الجاحدين ما هو إلا عدمٌ قاطع للصلة بين العبد وربه، فلا إكرام للميت بجلب خير على يديه، أو دفع شر بسببه.

والشائع بين الأمة - علمائها ودهمائها - أن هذا الجحود باطل، والصحيح أن الأصفياء والأنبياء عند ربهم مكرمون في الدنيا وفي الآخرة، وهم مشهود لهم من ربهم بصدق توجههم في الدنيا بما يظهره الله على أيديهم من خير يؤكد صدق توجههم.

وهذا كلام مجمل تفصيله في مظانه من الكتب، وفي مكانه من الدراسات التي تحتفظ بها خزائن الكتب، والتي تحتويها حِلَق الدرس ودروس العلم.

ضابطة:

ولنبدأ حديثنا مع المصنف بضابطة عامة تشمل ما نحن فيه وغيره؛ ليكون ما نحن بصدده لا يخرج عن أن يكون مثلاً تطبيقًا تُطبَق هذه الضابطة بأحكامها عليه.

ولكي تتضح هذه الضابطة بين يديك فرجائي منك أن تتصور معي حقيقة ما أقول.

وحقيقة ما أقول تظهر أمامك بضرب الأمثال.

ومن هذه الأمثال: أن جماعة من الناس قد ذهبوا إلى عالم من العلماء وقالوا له: إنا قد تعلمنا على يديك أن الله عز وجل إذا ستر على عبده وهو يسرق، أو يمارس

الجنس خارج مظلة ما شرعه من الأحكام، أو قطعَ الطريق علـــى غيـــره بقــصد إرهاب المجتمع، أو الحصول على المنافع من غير طريقها الشرعي.

إننا قد استمعنا منك إلى هذا وأمثاله، وقلت لنا: إن الله عز وجل ما دام قد ستر، فإن ستره هذا علامة على رضاه بما نفعل رضىً لا يبقى معه حساب في الآخـــرة ولا سابقة عتاب. ونحن قد جربنا ما قلت، وفعلنا كل ما ذكرت لنا وستره الله علينا، فجئنا إليك نشكرك على ما منحك الله من كمال الشخصية وتكامل العلم.

ثم إن هذا عالم آخر قد جاءه أتباعه وأصحابه وقالوا له: إننا قد سمعنا منك أيها العالم الجليل أن الإنسان إذا أخلص التوجه إلى ربه، وأقام الصلاة بين يديـــه، فـــإن صلاته تنهاه عن الفحشاء والمنكر، وجربنا ذلك فانتهينا، وسمعنا منك أن من صـــام نهاره، وأظمأ الهواجر ابتغاء وجه الله واتقاء غضبه، ظهر بين الناس رقيق القلـــب تؤلمه عضة الجوع إذا ما انغرست أنيابه في حال واحدٍ من المسلمين، سواءً كـــان جارًا أو قريبًا، أو كان أخًا في الإسلام، وقد جربنا ذلك وقطفنا ثمرته. وقد ســمعنا منك أن ثوب الرياء يشف عما تحته، فمن اكتسى به فهو بين الناس عريـــان، وقـــد جربنا ذلك ونفعنا الله بنصائحك.

والأمثلة كثيرة ومتعددة.

والسؤال المترتب على هذه الأمثلة وهو يبحث عن جواب له هو: مـــا موقـــف العالم أو غيره من مدح أناس له يستندون إلى شيءٍ في أعماق نفوسهم لا يُعلـــم إلا من جهتهم إذا ما أفصحوا عنه؟

والجواب عن هذا السؤال: أن العالم حين يُمدَح بشيء هو من مكنونات نفـــوس الآخرين لا يُعلم إلا من جهتهم كان عليه - ضرورة - أن ينظر فيمـــا قـــالوه، وأن يعود به إلى أصوله، سواء كانت هذه الأصول هي من نوع أصول الفقـــه، أو مـــن نوع أصول الدين - العقيدة - فإن استقام ما ذكروه من هذه الفروع وتلك الأخبـــار مع هذه الأصول قُبِلَ طبعًا وشرعًا، وإن لم يستقم مع هذه الأصول كل منهـــا فـــي مجاله وجب رفضه، فإن استطاع أن يزجر قائله فعل، وإلا اكتفى بالحفـــاظ علـــى نفسه.

وأنا أنصح لك أن تعود الآن بعد ما فهمته إلى ما ذكـــرت لـــك مـــن الأمثـــال

لتختبرها واحدًا بعد واحد، بعد أن تُخضعها لهذا المنهج، فسوف تجد الأمر هينًا لا يحتاج مني إلى مزيد بيان، فما مثلي ومثلك إلا أن أقول لك بعد هذا الوضوح: وما منا إلا له مقامٌ معلوم.

والمصنف يسوق هذه الضابطة في كلمات، روافدها ثقافته الدينية، وأُطرها وقالبها تُمكّنه من العربية **[ما رُتب من الأحكام على ما في النفس وما لا علم به إلا من قبل إعلام الشخص، فالفقه فيه إنما يكون بعد تحقيق حكم الأصل].**

الضابطة في زوايا وساحات المتصوفة:

ودعني أسر بك أو معك لندخل زوايا السادة الصوفية ونؤم ساحاتهم. ولأني قد سبق لي أن زرت هذه الأماكن قبلك بذهني أو بقدمي، فإني راغب أن أتحدث إليك عما يجري فيها متصلاً بما نحن بصدده.

وبعض ما يجري في هذه الزوايا وتلك الساحات أن المريدين يجتمعون فيها بشيخهم، ثم ينقلبون بعد ذلك إلى دنياهم، فإذا ما عادوا إلى هذا الاجتماع بالشيخ أخبروه – سرًا أو جهرًا – بأن الواحد منهم تقابله الأحداث في الدنيا، وتعترضه الصعوبات والمعوقات، كما تعترض غيره من الناس، ولكن الله عز وجل يمنُّ عليهم ببركة شيخهم؛ فتنقبض عنهم العقبات، وتذوب بين يديهم الصعوبات، وهم لا يستأهلون هذا الفضل، وإنما هو إكرام الله لهم ببركة شيخهم.

إنهم يعودون إلى الشيخ بعد انتشارهم وكلٌ يخبرهم بما أكرمه الله به على غير استحقاقٍ منه إكرامًا لشيخه وإعلانًا عن مكانته.

والشيخ يسمع ذلك كله ويعيه، ويعلم أنه ما كان له أن يدركه إلا عن طريق تصريح هؤلاء بما قالوه، وهو أمر مكنون في صدر كل واحدٍ منهم لا يُعرف إلا من جهته.

وأنت سترى يا صاحبي ما قلته لك خبرًا واقعًا محسوسًا بين يديك، ليس بيننا وبين هذه الرؤية إلا أن تجمعنا الزاوية، وإلا أن تضمنا الساحة.

سؤال محتوم وجواب مفصل:

وأنا وأنت حين نرى ما ذكرناه أمرًا واقعًا وجب علينا أن نتساءل عن موقف

الشيخ مما سمعه: هل يجاريهم فيما قالوه وما اعتقدوه، أو ينكر عليهم مواقفهم، أم أن أمامه موقفًا آخر غير الإقرار والإنكار؟

والواقع الذي يريح البال بالتخلص من عهدة هذا السؤال، أن نقول: إن الشيخ الذي استقبل هذه الأقوال من تابعيه في حقه يمدحونه بها، ويستريحون إلى مضمونها أمامه ثلاثة طرق كلها توصله إلى النتيجة المنجية، ولكل واحد مها حاله الذي يخصه.

الطريق الأول: يحتم على الشيخ أن ينظر في نفسه وينظر فيما قيل له، فإن وجد نفسه جانحة إلى التكبر، واعتزازها بذاتها، وانجذابها إلى التميز، وجب عليه أن يرد ما قيل له، ينأى بنفسه عن المهالك، ويعصم تابعيه من الفتنة.

ثم هو لا يفعل ذلك قبل أن ينظر مرة أخرى فيما قيل له، يضبط كل قول على أصله.

فإن لم يساير هذا الأصل بحيث قد عاند الشريعة والعقيدة نفض يديه منه جملة وتفصيلاً.

الطريق الثاني: وهو طريق يحتم على الشيخ أن ينظر فيما قيل له على ما علمت، وأن ينظر في نفسه، فإن وجد أن في نفسه حسن الظن بالله أن يتلطف به وأن يكرمه رحمة بهؤلاء الذين اجتمعوا حوله، ثم هو ينظر في نفسه مرة أخرى ليتأمل موقفها من هؤلاء الناس الذين أحاطوا بها، فلا يظن بهم إلا الخير في أنفسهم تترجم عنهم علاقتهم بخالقهم.

إن الشيخ لو قد نظر في هذه الأمور جميعها واستقامت معه، قَبِل ما قالوه ترويضًا لنفسه، وحفاظًا على اجتماع الذين أحاطوا به.

الطريق الثالث: وهو طريق ملتبس – لأن الشيخ ينظر في نفسه فيجد الحكم عليها لا يرضيه لا طبعًا ولا شرعًا فهو يسيء الظن بها، لكنه في نفس الوقت قد حسن ظنه بمن حوله وعلاقتهم بربهم.

فأنت تراه بحكم سوء ظنه بنفسه – يستأهل الرد.

وأنت تراه بحكم حسن ظنه بمن حوله – يستأهل القبول.

فماذا عساه أن يفعل؟

إن عليه أن يجتهد في استيعاب الموقف وحسمه بما يحقق نفعًا ويجافي ضررًا؛ فإن تبعة الأمر كلها واقعة عليه، فهو مثل عروس فقدت عذريتها خارج مظلة الشريعة، فهي في ليلتها الأولى الجو من حولها مكفهر والنفوس قلقة، وهي متعلقة بالستر يمثل لها طوق نجاة، فإن سترها الله عز وجل فرح بها الجميع أهلها وأهل زوجها، وإن لم تنل الستر كانت الآلام فوق رأسها وحدها ولا ضرر على أهل الزوج حتى ولو أقاموا الولائم.

قال المصنف بشرح هذا الجانب: [ومن ذلك وجوب التبرك.

فمن علم من نفسه وجود التكبر، والنظر لها، وعظم دعواها، وتصديقها للتعظيم، تعين عليه عدم القبول.

ومن غلب عليه حسن الظن بالله له ببركة العباد المتوجهين له، وحسن الظن بهم في أنفسهم، فله قبول ذلك في محله.

ومن غلب عليه سوء ظنه بنفسه، وحسن الظن بالناس، أو إطلاق أمرهم، فالمنع مضربه، لتمكن دعواها، وإيثاره شرهها، وربما كان العكس، فليعتبر ذلك من بُلي به، كأنه عروس بكر مفتضة من زنا تنتظر الستر، فإن كان، حصل الخير للجميع، وإلا فليس على أصحاب الوليمة عيب، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والستون بعد المائة

في أن الله يقضي حوائج الخلق على يد الأولياء راحة لقلوبهم

- -

غَيرةُ الحق على أوليائه من سكون غيرة قلوبهم.

وشغلهم بالغير عنه هو الموجب لقضاء ما تهمموا به من حوائجهم، وحوائج غيرهم.

حتّى قيل: إن الولي إذا أراد أغني.

ومنه قول الناس له: خاطِرُك- ، أي: لأكن على بالك، لعلَّ اللَّه أن ينظر إلىَّ فيما أنا فيه، فيريح خاطِرَك مني.

ومن ثَمَّ كان أكثر الأولياء في بدايتهم يسرعون إثر مقاصدهم في الوجود لاشتغالهم بما يعرض، بخلاف النهاية، فإن الحقيقة مانعة من اشتغال قلوبهم بغير مولاهم إلا من حيث أمرهُم، فينتفعِ بهم المريدون في طلب الحق لا غيرهم.

كما يحكي عن الشيخ أبي مدين رحمه الله أنه كان يُفتح للناس على يده، ويصعبُ عليه أقلُّ حاجته.

وقد قيل: إنما هما اثنان؛ وليٌّ، وصفيٌّ.

فالوليُّ: من يتحقق له كلُّ ما يريد.

والصفيُّ: من يتسلط على قلبه الرِّضا بما يجري، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

ما أكرَمَ الله وما أكثر نعمه على عباده ورعايته لهم.

إننا حين نتأمل في ربوبية الله لخلقه نجد عجبًا من العجب، فقد أخبر أنه يمد لهم جسور التواصل حتى يكونوا على قرب منه، فأنت واجده في دنيا المحبـة يبـدؤهم قائلاً: " **يحبهم ويحبونه** ". (المائدة ٥٤) وفي دنيا العطاء تجده يقول: " **وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها** ". (إبراهيم ٣٤، والنحل ١٨) وإذا ما أخطأوا يبدؤهم قائلاً: " **ثم تاب عليهم ليتوبوا** "

(التوبة ١١٨). وإذا ما أزعجتهم المعصية عاجلهم بمظلة الطمأنينة قائلاً: " **إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئـك يتـوب الله عليهم وكان الله عليمًا حكيمًا**".(النساء ١٧) وإذا ما اشتد قلقهم علـى الـرزق بادرهم بهذا التأكيد قائلاً: " **وفي السماء رزقكم ومـا تعـدون* فـورب الـسماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون**". (الذاريات ٢٢، ٢٣) وإذا مـا أزعجـتهم عاديات الزمان وفتنة الأيام بيّن لهم أن الآجال مكتوبة، ولن تمـوت نفـس حتـى تستوفي أجلها كما تستوفي رزقها.

إنها لربوبية قد شملت الإنسان من جميع نواحيه تُفتح له خزائن رحمة ربي فتفيه من كل وجه فردًا كان أو جماعة.

استكمال لما سبق:

وإذا كان المصنف قد بين فيما سبق له من قول أن لله عبادًا يُكرم غيرهم مـن أجلهم، وهم يعرفون ذلك منهم، فإن المصنف هنا قد بين أن لله غيرة علـى عبـاده الصالحين، والذين رصدوا حياتهم للوقوف على بابه، وأخذوا أنفسهم بإسلام الوجـه له؛ فهم إذا سكنت قلوبهم حين امتلأت بمحبته، وسعدوا بذكرهم له، بـدت تجليـات غَيْرَة ربهم عليهم تواكب سكون هذه القلوب.

وحين ينشغل عباد الله الصالحون بهموم من أحاطوا بهم طاعـة لله، رفـع الله عنهم هذا الهم، وقضى للغير حوائجهم لتفرُغ قلوب عباده من الانشغال بهـم، فـلا ينشغلون إلا بشيء واحد هو الذي رصدوا أنفسهم له، وهـو أن يأخـذهم الله إلـى

حضرته لا يصدهم عنها صاد، ولا يمنعهم عنها مانع.

ولكي يتضح المقام يجب أن ننظر فيما أُثر عن القوم من رغبتهم الشديدة في الانشغال بمصالح الآخرين.

إن مما سجله التاريخ عن المتصوفة أنهم لا يقبضون فوائدهم عن الناس، ولا يحجبون خيرهم عن العباد، حتى لو صب هؤلاء الأغيار عليهم الأذى صبًا.

فهذا الإمام الجنيد – شيخ الطائفة – كان يُؤذَى من بعض المحيطين به وهو يبحث عن أسباب مصالحهم يهيؤها لهم، وعن العقبات التي تحول بينهم وبين منافعهم فيرفعها من طريقهم، فلما سُئل عن هذه الأشياء يفعلها للناس بغير مكافئ ولا ينال منهم إلا الأذى، قال: إن في طبعي وطبع أمثالي أني أعامل الناس لله لا أريد منهم جزاءً ولا شكورًا، وفي طبعهم أنهم يؤذونني رعاية لمصالح تأتيهم من وجهها أو من غير وجهها، والقاعدة العامة التي تحكمني وتحكمهم أن كلاً منا يعمل على شاكلته، ويسير على وجهه لتحقيق بُغيته.

إن القوم على كل حال مشغولون بمصالح الآخرين، معنيون بخدمتهم، وربهم يعلم منهم ذلك، وهو يغار عليهم وعلى قلوبهم أن تمتلئ بهموم الغير، فيحقق الله مصالح الأغيار ليرتفع الانشغال بهم من قلوب أحبابه.

والغير يعلمون هذه السنة التي يجريها الله في عباده الصالحين علم اليقين، فنجد الواحد منهم يذهب إلى هذا العبد الصالح ليرجوه في أمر عجيب، يعلم أنه في مكنته، فيقول له: أيها العبد الصالح اجعلني في خاطرك، واجعل بالك ينشغل بي، ثم لا عليك بعد ذلك ما قد يحدث لي من قضاء حوائجي أو عدم قضائها.

إن الرجل يأتي إلى العبد الصالح ويطلب منه هذا الطلب الذي في ظاهره البساطة وهو على غير ذلك، لأنه يعلم أن العبد الصالح لو انشغل به خاطره، تدخل ربه وأزاحه عنه ليهدأ خاطره غيرة عليه.

والمصنف يشرح ذلك كله فيقول: **[غيرة الحق على أوليائه من سكون غَيرة قلوبهم.**

وشغلهم بالغير عنه هو الموجب لقضاء ما تهمموا به من حوائجهم، وحوائج غيرهم، حتى قيل: إن الولي إذا أراد أغني.

ومنه قول الناس له: خاطِرك – أي: لأكن على بالك، لعل الله أن ينظر إليَّ فيما أنا فيه، فيريح خاطرك مني].

أولياء الله على الطريق بين البداية والنهاية:

وأنت تستطيع أن تتأمل – موضوعيًا – في حال الولي وهو على طريقه إلى الله، فإنك إن فعلت ذلك وجدت الولي على مرحلتين متميزتين وهو سالك طريقه إلى ربه.

والمرحلة الأولى من هاتين المرحلتين: هى التي يكون فيها الولي منضبطًا بالتقوى إلى أن يرقى منها إلى مرحلة الاستقامة فينضبط بضوابطها، ثم يرقى منهما إلى تصفية القلب وإزالة الشوائب عنه.

وهذه كلها معالم على الطريق في مرحلته الأولى.

ومن أهم خصائص هذه المرحلة أن الولي فيها منشغل بأموره وأمور غيره يملأ همها قلبه؛ فأنت واجده يُسرع إثر مقاصده وغاياته في الوجود، وما ذلك إلا لأنه يبتغي تحقيق الغايات وإدراك الثمرة من كل سبب.

والمرحلة الثانية من هاتين المرحلتين: هى ما يكون فيها الولي قد تخلّص من الانشغال بالدنيا، والارتباط بأسبابها، فليس أمامه إلا أن يضعه الله في الحضرة معه، ويُخلِّص قلبه من الالتفات لغيره، والانشغال بسواه.

ومن أهم خصائص هذه المرحلة أن هذا الرجل الصالح، والولي الناجح، والعبد الرابح ليجد نفسه مشغولاً بشيء إلا بهذه الحضرة الإلهية، وإلا بما أمره الله أن يفعله أو يقبض نفسه عنه.

وفي المرحلة الأولى من مراحل السالك تجد المريدين ينتفعون بشيخهم، بما يقضيه الله على يده لهم غيرة منه على قلوبهم كي يُخليها من الهم.

أما في المرحلة الثانية فالمريدون لا ينتفعون بشيخهم، إلا بمقدار ما يُهيئهم كي يكونوا في هذه الحضرة الإلهية التي تذوقوا هم حلاوتها، ولا يضنون عليهم بمثلها.

قال المصنف في ذلك: **[ومن ثم كان أكثر الأولياء في بدايتهم يُسرعون إثر مقاصدهم في الوجود لاشتغالهم بما يعرض، بخلاف النهاية، فإن الحقيقة مانعة**

من اشتغال قلوبهم بغير مولاهم إلا من حيث أمَرهُم، فينتفع بهم المريدون في طلب الحق لا غيرهم].

مثال من الواقع:

ولئن كان من المهمات التي تجري على ألسنة الناس أنه بالمثال يتضح المقال، فقد رأى المصنف أن يضرب لنا مثالاً من الواقع قد اختاره من وطنه الأول، وهو المتمثل في الشيخ أبي مدين (ت/٥٩٠هـ) وهو: شعيب بن حسين الأندلسي الزاهد، أبو مدين، شيخ أهل المغرب، وكان من أهل حصن (منتوجت) من عمل إشبيلية، جال وساح واستوطن بجاية مدة، ثم تلمسان. قال الأبّار: كان من أهل العلم والاجتهاد، منقطع القرين في العبادة والنسك، توفى بتلمسان.

وهذا الشيخ المتفرد قد عرفه الناس، وعلم أن الله يقضي حوائجهم على يديه، فتوجهوا إليه لقضاء الحاجات، وكانوا يُكرَمون من ربهم ببركته.

والشيء الغريب أن هذا الشيخ الذي كان يُكرم الناس ببركته كان يُضيق عليه – ابتلاءً – لتظهر عزيمته.

قال المصنف فيه وفي أمثاله قياسًا عليه: **[كما يحكي عن الشيخ أبي مدين رحمه الله أنه كان يُفتح للناس على يده، ويصعب عليه أقل حاجاته].**

بين الولي والصفي:

وفي نهاية القول فيما أردنا أن نقوله هنا، وجب علينا أن نميز بين رجلين من رجال الله

أحدهما: الوليّ، وهو ما حدثناك عنه. وغاية القول فيه أن ربه يحقق له ما يريد.

وثانيهما: الصفيّ. وغاية القول فيه أنه هو: من يتسلط على قلبه الرضا بما يجري.

قال المصنف فيهما: **[وقد قيل: إنما هما اثنان، وليٌّ، وصفيٌّ.**

فالولي: من يتحقق له كل ما يريد.

والصفي: من يتسلط على قلبه الرضا بما يجري. فافهم].

* * *

القاعدة الخامسة والستون بعد المائة

فكرتا الكمال والنقص في الوجود الواجب والممكن

انفراد الحق تعالى بالكمال قاضٍ بثبوت النقص لمن سواه.

فلا يوجد كامل إلا بتكميله تعالى، وتكميلُه من فضله.

فالنقص أصل، والكمال عارض.

وبحسب هذا، فطلب الكمال في الوجود على وجه الأصالة باطل.

ومن ثم قيل: انظر للخلق بعين الكمال، واعتبر في وجودهم النقص، فإن ظهر الكمال يومًا فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول.

وبذلك يقع الاحتراز وحسن الظن، ودوام العشرة، وعدم المبالاة بالعثرة.

وكذلك معاملة الدنيا، كما قال الجنيد رحمه الله إذ قال: أصَّلت أصلاً، لا أتبشَّع بعده ما يَرد عليّ من الدنيا أو العالم، وهو أن الدنيا دارُ همّ وغمّ وبلاء وفتنة، وأن العالم كله شر، ومن حكمه أن يتلقاني بكل ما أكره، فإن تلقاني بكل ما أحب فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول، انتهى بمعناه، وهو عجيب.

والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

من الأفكار العقلية المهمة فكرة الكمال، وهي فكرة تعلق بها كثير من العلمــاء ونخبة من الفلاسفة وثلة من الصوفية.

والجميع يتعلقون بفكرة الكمال لتمييز الوجود الواجب من الوجود الممكن.

ومن الفلاسفة الذين أعجبوا بهذه الفكرة في الغرب "القديس أنسلم"؛ إذ هــو قــد استند إلى موروثات فلاسفة عاصروه أو سبقوه ليتخذ منها سدى ولحمة الاســتدلال على وجود الله، فجاء نسيج دليله على هذا النحو: ما من موجود كامل إلا ويوجــد في العقل موجود أكمل منه في سلسلة تمتد في الماضي بقدر مــا يحتمــل العقــل ويطيق. والعقل لا يحتمل أن يضرب في الماضي باحتمالاته إلى غير نهاية، وإنمــا لابد له أن يقف عند حد يقول معه: إن هناك موجودًا كاملاً في وجوده لا يوجد من هو أكمل منه في هذا الوجود وخصائصه، وهو وجود لا يتعدد، وإنما هو يبقى هكذا متوحدا؛ إذ إن تعدده يُحدث في العقل مشاكل تترتب على هذا التعدد لا ينجيه منهــا إلا رفض التعدد والانحياز إلى الوحدانية.

ويرى "**أنــسلم**" ومن تابعوه أن هذه الفكرة تبقى ناقــصة إذا اقتــصرنا علــى وجودها في العقل فقط؛ لأن الوجود العقلي يبقى هكذا وجودًا ناقصًا ما لم يتحقق في خارج العقل – وهو أمر بدهي– .

وينتهي "**أنــسلم**" من كلامه هذا إلى القول – على قانون المنطقيين– : لا شــك أن في عالم الوجود موجودًا كاملاً لا يوجد من هو أكمل منه. وهذا الموجود الكامل الذي لا يوجد من هو أكمل منه يبقى فكرة ناقصة في الذهن ما لم يتحقق له وجوده الخارجي – أعني خارج الذهن– . وهذا الموجود الكامل الذي لم يوجد مــن هــو أكمل منه وله وجوده الخارجي هو: الله الواحد الذي لا شريك له.

هذا هو ما قد انتهى إليه الفلاسفة وكثير من العقلاء والصوفيين الذين ميــزتهم الأشواق.

ومن أهم خواص هذا الموجود الكامل الذي انفرد بالكمال وحده، أنه يمنح الكمال لسواه دون أن يصعد إليه شيء من الكمال من غيره.

الكمال وفكرة الاثنينية في الوجود:

وإذا ما ثبت الكمال المطلق لواحد في الوجود لا شريك له فيه، ثبتت – تلقائيًا وعلى وجه محتوم – فكرة الاثنينية في الوجود على أساسٍ من تصور الكمال والنقص؛ إذ الكمال المطلق لا يمكن تصوره إلا لله، وهو كمال مطلق لأنه كمال مستغنٍ من ناحية فهو لا يحتاج إلى غيره، وغيره يحتاج إليه من ناحية أخرى.

وعاد الأصل يُطل برأسه ليؤكد أن الوجود وجودان: وجود كامل انفرد بالوحدانية دون سواه، ووجود ناقص هو المتمثل فيما عداه من الموجودات.

يقول المصنف يؤكد هذه الحقيقة: [**انفراد الحق تعالى بالكمال قاضٍ بثبوت النقص لمن سواه.**

فلا يوجد كامل إلا بتكميله تعالى، وتكميلُه من فضله.

فالنقص أصل، والكمال عارض].

الكمال وضوابط الفكر:

وأنت إذا وقفت على هذه الحقيقة استطعت أن تضبط فكرك وفكر غيرك الذين وقفوا موقفك منها؛ فالجميع يستطيع أن يثبت حكمة المنهج في فم ميدان البحث بحيث يضبطه على صراطه المستقيم. ومن ابتغى السير على الصراط المستقيم منعته دقة المنهج عن أن يبحث في الوجود عن كامل مطلقٍ غير ما ثبت له هذا الكمال المطلق؛ إذ فكرة الكمال تمنعه أن يقول بالكمال المطلق إلا على واحدٍ لا شريك له.

والمرء يستطيع أن يقول بالكمال النسبي يتصوره فيما أو من يشاء من الموجودات على مقياس حيازة ما يمكن حيازته من عناصر الكمال.

والباحث عليه أن ينظر إلى الموجود المخلوق بعين النقص، وينظر إليه بحسب ما يتوقع منه أنه يبلغ الكمال النسبي.

وهذه النظرة المزدوجة للموجود المخلوق من العدم تريح البال، وتجبر الخاطر، وتهيئ المناخ لاستقرار الجماعة، لما توجب على الإنسان أن يظن بأخيه ظنًا حسنًا، فلا يتوقع منه إلا الخير، ولا يرجو منه إلا كمال الشخصية النسبي، ولكنه في نفس الوقت لا يغالي في ظنه، وإنما يحتفظ له ولغيره بالأصل الذي يحكم الجميع وهو

النقص في الوجود.

وأنت إذا اتخذت هذه النظرة المزدوجة منهجًا لك، استسلمت إلى راحة البال، ونأيت بنفسك عن مرمى المفاجآت؛ فإذا اعتقدت في أخيك النقص في الوجود وفاجأك بكماله النسبي الذي يقبض عنك وعن أمثالك ضرره، كان ذلك ما تحب، أما إذا لم تجد منه كمالاً فالمسافة بينك وبين الصدمة النفسية من موقفه شاسعة؛ بحيث لم تتمكن أن تخرجك عن هدوء طبعك.

وهذا أمر يلحظه المصنف بعناية شديدة فيقول: **[وبحسب هذا، فطلب الكمال في الوجود على وجه الأصالة باطل.**

ومن ثم قيل: انظر للخلق بعين الكمال، واعتبر في وجودهم النقص، فإن ظهر الكمال يومًا فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول].

الكمال وراحة البال نظرة في الوجود:

وعلى السنة المتبعة في غالب ما يكتبه المصنف نجد يده تمتد إلى الثمرة تلتقطها من كل قاعدة.

والثمرة هنا هى انسجام الفرد مع نفسه لا يصيبه القلق ولا تنال منه المفاجآت.

فهو إن حكم على الوجود حكم عليه حكمًا احترازيًا فيه قدر كبير من الاحتياط، وفيه بعد شاسع عن وقوع المفاجآت، حيث يرجع بكل شيء إلى أصله، وأصله ملازمة النقص له.

وهو إن واجه الأشياء والأشخاص ارتفع فوق التشاؤم، واستعصم بحسن الظن، فإن جاء المستقبل يحقق له حسن ظنه جاء على وفق ما كان يأمل منه، وإن جاء المستقبل على خيبة الأمل فيه رجع به إلى أصله من النقص وعدم الكمال.

واعتماد الإنسان على هذه النظرة يأتي اعتماده هذا ركيزة أساسية تحقق له المجتمع حسن العشرة.

وللزمان مفاجآته التي قد لا ترضى من تفاجئه بآثارها الأليمة، إلا أن من ينظر إلى الوجود الناقص هذه النظرة التي شرحناها بين يديك، أكسبته هذه النظرة عدم الالتفات إلى العثرة تقع في طريقه فلا يبالي بها، بل يستقبلها على توقع، وربما على انتظار، بعد أن أعد لها نفسه، وهيأ لها مزاجه.

وهذا على الجملة هو جماع قواعد المنهج الذي يرسمه المتصوف لنفسه، ويمهد العاقل به طريق حياته.

ودونك هذا المثل من واقع الناس، وهو المتمثل في الإمام الجنيد شيخ الطائفة، حيث صرح أنه قد اتخذ لنفسه مع الناس والأحداث منهج حياة، وأسلوب تعايش، قاعدته ما ذكرت لك، من أنه نظر إلى الدنيا والعالم أن في طبيعتها النقص، وفي مسيرتها أنها تفاجئ غيرها بما يكره هؤلاء الأغيار، وهو يتربص منتظرًا مخاض الأيام التي قد رآها حُبلى بأجنةٍ من الأحداث والمفاجآت لم يتبين معالمها، لا. ولا معالم واحدة منها؛ فإن استقبلته بما يكره، فهذا شأنها وذلك طبعها، وتلك هي فكرته عنها، وإن جاءته بما يحب فهذا فضل لم يكن يتوقعه إلا على ندرة؛ فإن شاء فرح به، وإن شاء سكن إليه.

والمصنف يلخص جماع الأمر كله بعبارته المعتادة، قال: **[وبذلك يقع الاحتراز وحسن الظن، ودوام العشرة، وعدم المبالاة بالعثرة.**

وكذلك معاملة الدنيا كما قال الجنيد رحمه الله إذ قال: أصّلت أصلاً، لا أتبشّع بعده ما يَرد علىّ من الدنيا والعالم، وهو أن الدنيا دارُ همٍّ وغمٍّ وبلاءٍ وفتنة، وأن العالم كله شر، ومن حكمه أن يتلقاني بكل ما أكره، فإن تلقاني بكل ما أحب فهو فضل، وإلا فالأصل هو الأول انتهى بمعناه، وهو عجيب. والله أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والستون بعد المائة

بين غنىًّ شاكر وفقير صابر

- - - - - - - - - - - - - - - - -

الفقر والغنى وصفان وجوديان يصح اتصاف الحق بالثاني منهما دون الأول، فلزم فضله عليه.

ثم هل تعلُّق العبد بوصف ربه أولى أو تحققه بوصفه أتم؟ وهى مسألة الغني الشاكر، والفقير الصابر، وللناس فيها طريقان، والحق أن كلاً منهما مُضمَّن بالآخر، فلا تفاضل.

وقد اختار كلاً منهما رسول الله ﷺ حيث قال: " أجوع يومًا، وأشبع يومًا " الحديث، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

من الأوصاف التي اشتهرت على ألسنة الناس يتصف بها أبناء آدم، هــو أنهــم عرضة للتغير تراوح عليهم المتماثلات، وتتبدل عليهم الأحوال، على نحو ما تؤكده سنة الله في الكون يضم الأخبار عنها قوله تعالى: "**وتلــك الأيــام نــداولها بــين الناس**".(آل عمران ١٤٠)

والأحوال والحوادث حين تتبدل على الإنسان إنما تضعه على المحك، وتعرضه إلى العرض على المعايير الأخلاقية، فالأحداث باعتبارها مؤثرات في النفس كانت من باب الابتلاء، ونتيجة الابتلاء رقي وهبوط، وهما أمران يرتبط بهمــا الــسعود والنحوس.

بين الغِنَى والفقر:

ومن الأحداث التي تتعاور على الإنسان: الغِنى والفقر، وهما وصفان يرتبطــان بالعطاء والسلب؛ فإن أُعطى الإنسان من خيرات الدنيا، وقل التجاؤه للغير، وانقلب الناس إليه لقضاء حوائجهم عنده، كان غنيًا. وإن ذهبت النعمــة عنــه وأصــبحت حاجاته إلى غيره، كان فقيرًا.

والغنى والفقر – في أول الأمر وآخره – وصفان لا يجتمعان معًا، ولا يرتفعان. فالمرء لابد أن يوصف بواحدٍ منهما؛ فهو إما أن يكون غنيًا، وإما أن يكون فقيــرًا ولا واسطة بينهما.

وإنه لمن نافلة القول – إذا أردنا التفاضل بين هذين الوصفين – أن نقــول: إن الغنَى أفضل من الفقر؛ إذ الغنيُّ مقضية حاجاته، وحاجات الناس إليه على قدر غناه في الوجود، والفقير لا تتوفر له حاجاته أو بعضها، فهو من أجل ذلك لاجــئ إلــى غيره. واللجأ وغيره فيهما قاعدة التفاضل بين الغِنَى والفقر، فكان الغنيُّ أشرف من الفقير – بداهة– .

ومن الملاحظات التي لا تخطئك أن الغِنى لما كان أشرف منزلةً وأعلى رتبــة من الفقر، جاز أن يكون اسمًا مشتركًا يُقال بالتشكيك على الله وعلى العباد، ومعنى التشكيك – على ما هو واضح – أن الغنى قد يكون غنىً مطلقًا، وقد يكــون غنــى

نسبيًا، والغِنَى قد يكون مصدره ذات الغنى، وقد يكون مصدره من غيره؛ فإذا قلت: إن الله غني. كان الوصف فيه على الإطلاق من ناحية، وكان الغِنَى فيه من ذاته لا من غيره. أما إذا قلت: فلان من الناس غنيٌّ، فالغِنَى نسبي، فهو غنيّ بالنسبة لمن هو أقل منه في التملك والحيازة، ولكن وصف الغِنَى فيه يتراجع إذا قسناه إلى من هو أعلى منه.

لقد صلح إذًا وصف الغنى أن يكون اسمًا من أسماء الله الحسنى، وأن يكون الغِنَى وصفًا له لظهور الكمال فيه.

أما الفقر فلا يجوز أن يوصف الله به، لأنه صفة نقص، والنقص على الله محال.

قال المصنف: [**الفقر والغني وصفان وجوديان يصح اتصاف الحق بالثاني منهما دون الأول، فلزم فضله عليه**].

العبد بين الصبر والشكر:

وإذا ظهرت حقيقة الغني والفقر – على ما شرحناه – وظهر ارتباط كل منهما بالأخلاق حسب ما يتخذه كل من الغني والفقير من مواقف، كان من حسب الاستطلاع لدينا ولدى غيرنا أن نفاضل بين رجلين، بين غنيٍّ شاكر، وفقير صابر.

والناس في حسم هذه المسألة على ثلاثة أقوال، فمنهم من يرى أن الغنى الشاكر أفضل، والمبرر عنده: جواز الاشتراك في صفة الغِنَى بين الخالق والمخلوق، حتى ولو كان الاشتراك على سبيل التشكيك، وهناك من يرى: أن الفقير الصابر أفضل لما تعرضت له نفسه من تجرع مرارة الصبر، وهي مرارة التفتت إليها نصوص الشريعة ورتبت عليها جزاءً عظيمًا ينتظر كل صابر ليدخله دار كرامة ربه. وهناك من يرى أننا بين أمرين يتعاوران على الشخصية، فتكمل بكل واحد منهما الشخصية في جانب من جوانبها؛ فما الغنى بمستمر على غناه، وما الفقير بثابت على فقره، لأن ابن آدم تتعاقب عليه الأغيار، فمن فقر إلى غنى، ومن غنىً إلى فقر كسائر المتقابلات التي تتعاور شخصيته. والمرء لا يكون كاملاً إلا إذا توفرت لديه أسباب الكمال وعوامله، ومن أسباب وعوامل الكمال أن يجد المرء نفسه وقد تكونت لديه ملكتا: الشكر والصبر على نحو ما تتكامل لديه سائر الملكات الأخلاقية.

وإن هذا التوجه الأخير لهو الأرجح عندي، كما هو الراجح عند المصنف.

قال: **[ثم هل تعلُّقُ العبد بوصف ربه أولى أو تحققه بوصفه أتمُّ؟ وهي مسألة الغنيِّ الشاكر، والفقير الصابر، وللناس فيها طريقان، والحق أن كلاً منهما مُضمَّن بالآخر، فلا تفاضل].**

النبي على ملكتي الشكر والصبر:

ولما كان المصنف قد مال إلى التكامل بين الشكر والصبر؛ فقد وجد نفسه – منطقيًا – وقد احتاج إلى أن يبحث في أصول الشريعة عن نصٍ يستعصم به.

والشريعة والسنة جميعًا قد أمداه بما يريد وفوق ما يريد؛ فإذا كان هو قد تشوق وتشوف إلى نص من مصادر الشريعة يستعصم به؛ فإن الله قد هيأ له أن يجد بغيته وطلبته، وأن يجد ما فوق بغيته وطلبته.

فمن أقوال النبي ﷺ [الترمذي (٢٣٤٧) والبيهقي في الشعب (٧/٣١٠)] من كلام طويل نجتزئ منه أن رسول الله ﷺ قال: **[عَرَضَ عليَّ ربي ليجعل لي بطحاءَ مكة ذهبًا، قلت لا يا رب ولكن أشبع يومًا وأجوع يومًا وقال ثلاثًا أو نحو هذا، فإذا جعت تضرَّعت إليك وذكرتك، وإذا شبعت شكرتك وحمدتك].**

(قال أبو عيسى: هذا حديث حسن).

وأنت إذا نظرت في سيرة رسول الله ﷺ من أولها إلى آخرها بحثًا عن صفتي الشكر والصبر فيه، لوجدتهما صفتين يطالعانك في كل فترة من فترات حياة رسول الله ﷺ.

وإذا ما أمعنت التأمل وأعدت النظر، فإنك لن تجد إلا يدين ضارعتين إلى الله بدعاء المسكين الصابر، وبلهجة الغنى الشاكر، لأنه كان يحتاج حتى إلى طعام بطنه، فيشد عليها من الأحجار من شدة الجوع، وأنت واجده قد أغناه ربه، فأغنى من حوله.

والمصنف مطلع من أحوال النبي التي ضمنتها كتب السيرة وكتب الأحاديث من ذلك الشيء الكثير.

ولكن المصنف مع ذلك يختصر القول اختصارًا فيقول: **[وقد اختار كلا منهما رسول الله ﷺ حيث قال: "أجوع يومًا وأشبع يومًا " الحديث، فافهم].**

القاعدة السابعة والستون بعد المائة

بين الغِنَى بالله والفقر إليه

من الناس من يغلب عليه الغني بالله، فتظهر عليه الكرامات، وينطق لسانه بالدعوى، من غير احتشام ولا توقف، فيدعي بحق، عن حق لحقٍ في حق، كالشيخ أبي محمد عبد القادر الجيلاني، وأبي يعزي، وعامة متأخري الشاذلية.

ومنهم من يغلب عليه الفقر إلى الله فيكلُّ لسانه، ويتوقف مع جانب الورع، كابن أبي جمرة وغيره.

ومن الناس من تختلف أحواله فتارة وتارة، وهو أكمل الكمال، لأنها أحواله ﷺ، إذ أطعم ألفًا من صاع، وشد الحجر على بطنه.

فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

في إجمال ما سبق عن المصنف من أقوال، وفيما أوردناه وأورده غيرنا عليهــا من شروح وتعليقات، قد ظهر أمران.

أحدهما: يتحدث عن علاقات العبد بربه أمام ابتلاءات الدنيا بالنعيم أحيانًا، وبشدة الحال وصعوبته أحيانًا أخرى، وأن هذا الابتلاء قد أفرز رجالاً اختلفــت صــفاتهم واتحدت مقاصدهم؛ فمَن أرسل الله إليه نعمه، شكر ربه فكان غنيًا شــاكرًا، ومَــن ابتلاه الله بالعوز والاحتياج، أسلم الوجه لله وصبر على بلواه، فكان فقيرًا صابرًا.

وثاني هذين الأمرين اللذين ظهرا لك مما سبق من حديث: هــو أن لله عبــادًا أسلموا الأمر إليه وأخلصوا في التوجه له؛ فكان الله معهم بكرامته يجريهــا علــى أيديهم، ويشعر الناس بها سواء طلبها هؤلاء الناس من ربهــم، أم جــاءتهم هــذه الكرامات منه على غير طلب.

الحاقٌ في تجديد:

وإذا كان هذا كله قد ظهر فيما مضى فإن بناء هذه المسألة الفكري يحتاج إلــى إضافة جدية تكمل هذا البناء فيما يحتاج إليه من تكميل، وهى تُجمِله وتحسنه فيمــا يحتاج إليه من تجميل وتحسين.

وهذه الإضافة الجديدة نستطيع أن نتصورها من خلال هذا التــساؤل والإجابــة عليه.

وهذا التساؤل يدور كله حول التطلعَ إلى معرفة أحــوال النــاس فــي حــالات الابتلاء، فيما يتعلق باللجأ إلى ربهم والانصراف عنه إلى غيره، وفيما يتعلق بإكرام الله لهم، والمنّ عليهم بسوق نعمته إليهم وإسباغها عليهم.

والمجال هنا لا يسمح بالحديث عن أولئك المنــصرفين عــن الله الــذين ولــوا وجوههم من أول الأمر تجاه الشيطان فصاروا من حزبه؛ لأن المقام هنا إنما هــو مقام الحديث عن حزب الله، وعن عباده الذين أخلصوا الوجه له.

والذين أخلصوا الوجه لله وقد عرّضهم الله إلى الابتلاء والاختبار منحــصرون في ثلاثة أصناف لا رابع لها.

١- **والصنف الأول** من هذه الأصناف، هو هذا الصنف الذي يضم مجموعة من عباد الله قد ابتلاهم الله بالغني، ومنّ عليهم بأن رفع عنهم الاحتياج إلى غيره، وهم قد عرفوا ذلك عنه وأدركوه وآمنوا به، وعملوا بمقتضاه، فمنّ الله عليهم بالكرامة بجميع أنواعها، فأعلنوها بين الناس من غير احتشام، فنطق بها لسانه، ولم يتوقف عن إشاعتها بين الناس، غير أن دعوته وحديثه عن هذه الكرامات هو حديث من ينقل الحقيقة على وجهها بغير تزيد وبغير ادعاء أنها من قدرته ومن ذاته، فهو يقول الحق ناسبًا إياه إلى الحق جل في علاه، لأناس يفهمون عن الله حقيقة ما يفعله لعباده، لا يجحدون من ذلك قليلاً ولا كثيرًا، ولا يتوقفون منه في فتيل أو قطمير، وفي موضوعٍ هو من الحق بمكان لا يقبل اللهو ولا يتحمل السخرية منه.

وعلى الجملة فإن هذا الصنف الأول قد غلب عليه الغِنَى فلجأ إلى ربه شاكرًا، وأجرى الله على يده من الكرامات ما شاء، فأذاعها بين الناس حقًا من حقٍ إلى حقٍ، في حق.

ومن أمثلة هذا الصنف: الشيخ عبد القادر الجيلاني شيخ الطريقة الجيلانية القادرية، وقد سبقت ترجمته من قبل بما يغنينا عن إعادتها هنا.

ومن هذا الصنف الشيخ أبو يعزّى وهو كذلك قد سبقت ترجمته، وأشباه هذين الرجلين ونظائرهما وهم في عالم التصوف كثير.

قال المصنف يشرح هذا الصنف من الناس: **[من الناس من يغلب عليه الغني بالله، فتظهر عليه الكرامات، وينطق لسانه بالدعوى، من غير احتشام ولا توقف، فيدعي بحق، عن حق لحق في حق، كالشيخ أبي محمد عبد القادر وأبي يعزّي، وعامة متأخري الشاذلية].**

٢- **والصنف الثاني** من هذه الأصناف، صنفٌ ابتُلي بالفقر فعلم أن لجأه إلى الله يُنجيه، فأصبح فقيرًا إلى ربه حالاً ومقامًا؛ إذ هو قد لا يملك من الدنيا شيئًا إلا ما يحفظ عليه حياته، أو قد يملك منها أسبابها، ولكنه ازور عنها، وتشبث بفقره إلى الله عز وجل.

وربه قد منّ عليه بالكرامة إلا أنه احتشم أمام ربه وأمام الناس فلم يُظهر منها قليلاً ولا كثيرًا، ولم يدع لنفسه منها فتيلاً ولا قطميرًا، ولم يتخذ منها تكأةً إلى تميز

في مجتمع، أو شَغَل للصدارة بين الناس، وإنما هو قد طوى على كرامتـه قلبـه، وانعقد عن الحديث عنها لسانه، فأصبح بين الناس مستورًا وبين العالمين مغمـورًا، لم يشتهر بكرامة ولا بإذاعة خارق للعادة يرغب أن يعلمه الناس عنه.

ومن هؤلاء الناس الذين هذه صفتهم ابن أبي جمرة، وقد سبق الحديث عنه لمن شاء أن يراجعه.

ولابن أبي جمرة بين المتصوفة نظائر وأشباه.

قال المصنف يشرح هذا الصنف الثاني: **[ومنهم من يغلبُ عليه الفقر إلـى الله فيكلُّ لسانه، ويتوقف مع جانب الورع، كابن أبي جمرة وغيره].**

٣- **والصنف الثالث** من هؤلاء الناس هو هذا الصنف الـذي تتبـدل عليـه الأحوال، فتارة تراه يعلن كرامته وينشرها، وتارة يقبض الإعلان عنها فيطويها.

وأنت عليم بأن هذا النوع من الشخصيات التي تتبدل الأحوال عليه، هو أكملهـا وأطولها قامة وأثقلها على ميزان التعظيم والتقدير؛ وسبب ذلك: أنـك إن أردت أن تصنف الأغنياء بالله وتميزهم عددته فيهم، وأنك إن أردت أن تميز الفقراء إلـى الله وتتعرف على سماتهم وجدته فيهم.

وأنت إذا أردت أن تعرف المثل الأعلى بين هؤلاء امتد بصرك إلى أعلى لتجد النبي يتربع القمة من ذلك، فمن سيرته أنه كان يذيع الفضل بين النـاس، كتكثيـر الطعام بين يديه، وإطعام الكثرة منه، ونبع الماء من بين أصابعه، وإرواء العطـش منه لا يصد عنه إنسانًا ولا حيوانًا إلى غير ما نعرفه وما يعرفه غيرنا، وهو فـي نفس الوقت كان يفتقر إلى الله إلى حد الجوع الشديد الذي يُلجئه إلى أن يُشد الحجر على بطنه، دون أن يذيع ذلك بين الناس ولا يُطلع غيره عليه، وأنه كان ينام علـى الحصير يؤثر في جنبه، وعلى الحصى تؤثر بصماته في جسمه، ويمر عليه الهلال ثم الهلال، ثم الهلال، ثلاثة أهلة في شهرين لا يُوقد في بيته نارٌ للطبخ.

وهو في هذا وذاك قدوة لمن عاصره، وقدوة لمن جاء بعده.

قال المصنف: **[ومن الناس من تختلف أحواله، فتـارة وتـارة، وهـو أكمـل الكمال، لأنها أحواله ﷺ، إذ أطعم ألفًا من صاع، وشد الحجر على بطنه، فافهم].**

* * *

القاعدة الثامنة والستون بعد المائة

في أن " الإنسان . . . بين دنيا تغويه . . . ورحمة ربه ترفعه "

في أن "الإنسان... بين دنيا تغويه... ورحمة ربه ترفعه ".

مِلْك العبد لما بيده من أعراض الدنيا غير متحقق له، بل إنما هو خازن فيه لقَصْرِه عليه تصرفًا وانتفاعًا دون غيره.

ومن ثمّ حرم الله عليه التقتير والإسراف.

حتى عد رسول الله ﷺ في المنجيات: " القصد في الغنى والفقر".

ونهى ﷺ عن إضاعة المال، إلى غير ذلك.

فمن ثمّ قال لنا شيخنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: ليس الشأن من يعرف كيفية تفريق الدنيا فيفرقها، إنما الشأن من يعرف كيفية إمساكها فيمسكها.

(قلت): وذلك لأنها كالحية، ليس الشأن في قتلها، وإنما الشأن في إمساكها وهى حية.

وفي الحديث: "ليس الزهد بتحريم الحلال، ولا بإضاعة المال، إنما الزهد أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك ".

وقال الشيخ أبو مدين رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " الدنيا جرادة، ورأسها حُبُّها، فإذا قطع رأس الجرادة حلّت ".

وقال الشيخ أبو محمد عبد القادر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ، لما سئل عن الدنيا: "أخرجها من قِبلك (وقلبك)، واجعلها في يدك، فإنها لا تضرك " انتهى.

وكل هذه الجمل تدل على أن الزهد فيها ليس عين تركها، فافهم.

* * *

الشـــرح

هذا الإنسان ما أعجبه: حين خلقهُ الله في أحسن تقويم!

وهذا الإنسان ما أعجبه حين كرم نوعه بما يشتمل عليه من أفراده وسجل ذلــك في كتابه: " **ولقد كرمنا بني آدم** " (الإسراء ٧٠)!.

وهذا الإنسان ما أعجبه حين اختار لنفسه أمانة التكليف واختارها الله له بعد أن منحه أدواتها من العقل والإرادة: " **وحملها الإنسان إنــه كــان ظلومًــا جهــولاً** " (الأحزاب ٧٢).!

وهذا الإنسان ما أعجبه حين اختصه الله بنوع من الوجود واقع بين وجودين فإن نظر إلى أعلى سما وارتفع، وإن نظر إلى أسفل هبط وأخلد إلى الأرض!.

ما أعجب هذا الإنسان حين نتأمله حالاً ووجودًا ومكانًا في الوجود!

والله عز وجل قد تركه – دون سائر المخلوقات– يحدد مكانة نفسه بــين ســمو وهبوط، وبين رقي وسقوط،.

والمصنف قد خصص هذه القاعدة وما بعدها مما يليها للحديث عن الإنسان وما يجب عليه أن يفعل كي يسمو ويرقى، وسموه ورقيه مرتبطــان باتباعــه للمــنهج وسيره على الطريق، المنهج الذي يختاره ليحدد به أسلوب حياته والطريــق الــذي يختاره ليصل به إلى غاياته.

الملكية وحقيقتها:

والبداية التي نريد أن نتخذها نقطة انطلاق لنا ونحن نتبصر الإنسان في سيرته ومسيرته هى علاقة الإنسان بالدنيا وما تشتمل عليه من أشياء، وأشياء الدنيا منها ما هو مادي جوهري، ومنها ما يعده الناس من باب المنافع.

وما تشتمل عليه الدنيا من ماديات ومنافع يمكن للإنسان أن يدخل بعضها فــي حوزته، ويضع يده عليها فيسمي بهذا العمل حائزًا لها، ولكن هذه الحيازة لا تعنــي أنه قادر على نقلها إلى الغير أو التصرف فيها تصرفًا مطلقًا، فإذا ما انضاف إلــى هذه الحيازة القدرة على التصرف بالتغيير والتعديل فيها أو بنقلها إلى الغير أو بمــا شئت أن تتصوره من أنواع التصرف كانت هذه القدرة المنضافة إلى الحيازة ناقلــة

لوصف العلاقة بين الإنسان وهذه الأشياء فبدلاً من أن يكون حائزًا واضعًا يده على الشيء صار مالكًا. غير أن هذه القدرة على التصرف قد تكون مطلقة بحيث تشمل جميع الأزمان والأحوال، وقد تكون منقوصة فلا تشمل جميع الأحوال؛ إذ إنه قد لا يكون مأذونًا له في التصرف دائمًا وإنما لأمر أو آخر يمنع من هذا التصرف بحكم الشريعة أو بحكم القانون وهو لا يكون قادرًا على التصرف في جميع الأزمان؛ إذ إن ملكية هذا الشيء قد تزول عنه لسبب من الأسباب، وقد يزول هو عنها بالموت.

من أجل ذلك – وغيره – كان هذا النوع من الملكية نسبيًا وهو حكم سائد في الماديات والمنافع على السواء.

وهذا ما ركز عليه فقهاء الشريعة الإسلامية في تعريفهم للمِلكية.

فهم يقولون مثلاً: (المِلك: هو الاختصاص بالأشياء الحاجز عنها شرعًا الذي به تكون القدرة على التصرف في الأشياء ابتداءً إلا لمانع يتعلق بأهلية الشخص) كالسَّفَه الذي يستلزم الحجر على صاحبه ولكنه لا يُسقط ملكيته، وكعدم الأهلية لمباشرة التصرف كصغر السِّن على نحو ما هو واضح).

وصاحب التعريفات السيد الشريف الجرجاني يحكي نحو ما ذكرناه عن الفقهاء، قال: (والمِلك في اصطلاح الفقهاء: اتصال شرعي بين الإنسان وبين شيء يكون مُطلِقًا لتصرفه فيه وحاجزًا عن تصرف غيره فيه، فالشيء يكون مملوكًا ولا يكون مرفوقًا، ولكن لا يكون مرفوقًا إلا ويكون مملوكًا).

وهذا النوع من الملكية مهما غازل أصحابَ العواطف وخدعهم بسحره فهو لا يعدو أن يكون ممثلاً للملكية النسبية وهي ملكية تتراجع نسبتها أمام أصحاب العقول الرشيدة والقلوب التي تجنح إلى الاطمئنان.

وأفضل هذا النوع من الملكيات تلك الملكية المطلقة التي تدوم ولا تنفك عن صاحبها ولا ينفك هو عنها، وهي ملكية – على كل حال – لا تتوفر إلا لموجود واحد هو واجب الوجود دون سواه: " **قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء** " (آل عمران ٢٦).

المفهوم . . . والثمرة:

وأنت إذا علمت هذا المفهوم للملكية على هذا النحو وعلمت أن الإنسان لا يتاح

له من الملكية إلا هذا الملك النسبي سَهُلَ عليك أن تفهم أمورًا تحدثت عنها الشريعة وفقهها عنها رجال.

وأول ما يفهمه العقلاء عن الشريعة: أن هذه الملكية المنقوصة لا تجعل من العبد مالكًا – على الحقيقة – للأشياء. وإنما قصاراه أن تكون يده عليها يدُ أمانة فما هو إلا خازن مسئول عما أُتيح له أن يكون تحت يده من الأشياء، وهو خازن مسموح له أن يتصرف في حدود ما يأذن به من استعمله فإن خرج بالتصرف عما هو مأذون له فيه عرض نفسه للمساءلة.

ومع أنه مأذون له في التصرف فإن المنة الإلهية قد طوقته حين قد سُمِح له بالانتفاع بهذا المخزون بعنايته في حدود ما يأذن له المشرع بالانتفاع به.

والمصنف يلحظ ذلك كله فيقول: **(ملك العبد لما بيده من أعراض الدنيا غير متحقق له، بل إنما هو خازن فيه لقصره عليه تصرفًا وانتفاعًا دون غيره).**

الملكية تضع المكلف بين خطرين:

وإذا كان الشارع قد أباح للمكلف قدرًا ما من التصرف وقدرًا ما من الانتفاع فإنه يطالبه أن يكون مفتوح العينين لا يجنح بتصرفه أو بانتفاعه إلى التطرف في التصرف أو الانتفاع وإنما هو يجب عليه أن يعلم أن الله قد اختار له أن يكون من هذه الأمة الوسط بما تشير إليه الوسطية من العدالة، والنفاسة، والأمن، والحفظ.

وهو قول عام يزول غموض عمومه بما نورده بين يديك من أمثلة جزئية.

ومن هذه الأمثلة: أن الشارع قد حرم على المالك للرقبة أو المنفعة أن يُقَتِّر على نفسه أو من تلزمه نفقته أو من طلب إليه أن يتصدق عليهم فيقبض يده إلى عنقه ويكتفها إلى جنبه لا تتحرك بخير إلا في القليل النادر.

ومن هذه الأمثلة: أن الشارع – في ذات الوقت – قد حرم على المكلَّف الذي يملك الرقبة أو المنفعة أن يُسرف في التصرف وأن يسرف في الانتفاع.

وأنت واجد ذلك في آيات كثيرة من القرآن، ومنها ما قال الله: [الإسراء: ٢٩]: **"ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورًا".**

و[الفرقان:٦٧]: **"والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قوامًا".**

وأنت واجد ذلك في كلام سيدنا رسول الله (صلى الله على حضرته وآله وسلم)

من نحو ما جاء عند الإمام أحمد وغيره وقد تعددت طرقه أن رسول الله قال: (أوصاني الله بتسع أوصيكم بها:

أوصاني بالإخلاص في السر والعلانية، والعدل في الرضا والغضب، والقصد في الفقر والغنى، وأن أعطي من حرمني، وأعفو عمن ظلمني، وأن يكون نطقي ذكرًا وصمتي فكرًا، ونظري عبرًا).

وأنت واجده عنه في موطأ مالك (٢/٩٩٠) إلى سُهَيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ عن رسول الله قال: **(إن الله يرضى لكم ثلاثًا ويسخط لكم ثلاثًا:**

يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا، وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم.

ويسخط لكم قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال).

وفي ذلك يقول المصنف: **(ومن ثَمَّ حرم الله عليه التقتير، والإسراف حتى عد رسول الله ﷺ في المنجيات: "القصدَ في الغني والفقر" .**

ونهى ﷺ عن إضاعة المال، إلى غير ذلك).

رجال وآراء:

وإذا اتضح الأمر على هذا النحو من الاتضاح وجدنا في وضوحه راحة بالٍ غير أنه ليس فيه دفع للحَيْرة على ما يهوى أصحاب العزائم من الرجال، إذ هم يريدون أن يعرفوا الحقيقة الكاملة في علاقة المرء بالدنيا على نحوٍ تقره عليه فيه الشريعة ويرضى عنه فيه المُشرع.

وهذا أمر اهتم به المخلصون من الرجال فجلسوا جميعًا جِلْسةَ المتفقه المتعلم بين يدي الشريعة ليفقهوا عنها حقيقة هذه العلاقة المشار إليها.

ونحن ذاكرون لك أمثلة من هؤلاء الرجال الذين رغبوا أن يفقهوا عن هذه الشريعة ما تمدهم به من حقيقة تلك العلاقة.

١- قول الحضرمي:

أما أبو العباس الحضرمي – وهو شيخ المصنف – فقد نقل المصنف عنه

شرحه لهذه العلاقة وفيه أن الشيخ يتحدث عن أصحاب الشأن في العلاقات والتميز في المراكز. وفيما نحن فيه يؤكد أنه ليس من أصحاب الشأن ولا من أصحاب المراكز العليا أولئك النفر الذين يهربون من مواجهة الدنيا بتفريقها، وليس من أصحاب الشأن ولا من أصحاب المراكز العليا الذين يخلقون هذه العلاقة الحميمة بينهم وبين الدنيا فيضمونها إلى جوانحهم ويعتزون بها اعتزاز المحب بالمحبوب حين يشتد قربه منه. ولكن صاحب الشأن المتميز والمركز المرموق هو الذي تغازله الدنيا وهى بين يديه فلا يلتفت إليها وتبرز له محاسنها فيزوّر عنها.

والمصنف يساعد مقولة شيخه لتتمكن في عقول أصحاب الفهوم بضرب المثال فيقول ما مثاله: إذا كانت أمامك حَيَّة تخطط لإيذائك وأنت تريد أن تكون معها صاحب شأن ولك بين الواقفين ميزة فإن هذه الميزة لا تتحقق لك إن أبحتها جسمك تفعل به ما تريد، وأنت لست صاحب شأن إن استعنت بعصىً فقتلتها به ولكنك تكون صاحب الشأن والمكانة إذا أمسكت بالحية وهى في كامل نشاطها، وهى بسبب هيبتك لا تستطيع أن تنال منك قليلاً أو كثيرًا.

وبعد أن وضح المصنف فقه شيخه أمام الفهوم أراد أن يؤازره بنص من نصوص الشريعة وأثر من آثار السنة، فكان له ما أراد حيث نقل عن النبي – تحفة الأحوذي ج٧ / حديث: ٢٤٤٣ – وفيه بالسند إلى أبي ذر عن النبي (صلى الله على حضرته وآله وسلم) قال: "**الزهادة في الدنيا ليس بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهادة في الدنيا ألا تكون بما في يديك أوثق مما في يَدِ الله وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أنت أصبت بها أرغب فيها لو أنها أبقيت لك**).

قال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه – وفي سنده أبو إدريس الخولاني اسمه عائذ الله بن عبد الله، وعمرو بن واقد منكر الحديث، والحديث عند ابن ماجة برقم: ٤١٠٠.

والمصنف يحمل ذلك الرأى وتعليقه عليه فيقول: **(فمن ثم قال لنا أبو العباس الحضرمي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ليس الشأن من يعرف كيفية تفريق الدنيا فيفرقها، إنما الشأن من يعرف كيفية إمساكها فيمسكها.**

(قلت): وذلك لأنها كالحية، ليس الشأن في قتلها، وإنما الشأن في إمساكها

وهي حيَّة.

وفي الحديث: " ليس الزهد بتحريم الحلال ولا بإضاعة المال، إنما الزهد أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك).

٢- قول أبي مدين:

وللشيخ أبي مدين كلام قريب مما ذكره الحضرمي اتحادًا في المعنى واختلافًا في الأداء؛ فالدنيا عنده تشبه أن تكون واحدة من الجراد الرأس فيها مسمومة، تحول بين المرء وبين أن يستحل أكلها، وهي صورة تمثيلية يشبه الشيخ فيها الدنيا وعلاقتنا بها بهذه الجرادة؛ فالاعتبار بالجرادة أن تقطع رأسها المسمومة حتى يحلّ أكلُها، والاعتبار في الدنيا أن نقطع عن القلوب حبها حتى يصدق علينا القول بأنا زاهدون فيها.

والمصنف ينقل عنه هذا الرأي فيقول: **(وقال الشيخ أبو مدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الدنيا جرادة ورأسها حبُّها فإذا قطع رأس الجرادة حلَّت).**

٣- قول الجيلاني:

وبقى لنا من هذه الآراء قول شيخ الطريقة الجيلانية أو القادرية وهو أبو محمد عبد القادر – وقد سبقت ترجمته – فلا نطيل بذكرها– .

وكلامه عن الزهد في الدنيا هو هذا الكلام المعتاد الدارج على ألسنة المشايخ فكأنه يقول لك: أخرج الدنيا من قلبك وأزحها عن قِبالة وجهك لا تجذبك فتنتها ولا تستهويك ابتسامتها؛ إذ إن:

فمن تضحك الدنيا عليه فيغترر

يمت كقتيل الغيد في السمات

والمصنف يشرح ذلك وهو يؤذن بالرحيل عن هذه القاعدة فيقول: **(وقال الشيخ أبو محمد عبد القادر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، لما سُئل عن الدنيا: (أخرجها من قبلك (وقلبك)، واجعلها في يدك، فإنها لا تضرك) انتهى.**

وكل هذه الجمل تدل على أن الزهد فيها ليس عين تركها. فافهم).

* * *

القاعدة التاسعة والستون بعد المائة

حقيقة الزهد كما يفهمها القوم

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

الزهد في الشيء برودته على القلب، حتى لا يعتبر في وجوده ولا في عدمه.

فمن ثم قال الشاذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (والله لقد عظمتها إذ زهدت فيها).

(قلت): يعني في الظاهر، لأن الإعراض عنها تعظيم لها، وتعظيم للمظاهر بتركها كما أشار إليها ابن العريف في مجالسه، والهروي في مقاماته.

وقد قال أيضًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رأيت الصديق في المنام، فقال لي: علامة خروج حب الدنيا من القلب بذلها عند الوجود، ووجود الراحة منها عند الفقد، كحال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، إذ لم ينظروا إليها عند الفقد، ولا شغلتهم عند الوجود، "لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله " [النور / ٣٧]، وما قال: لا يبيعون ولا يشترون.

وقد أدب الله تعالى الأغنياء بقوله: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم" [الآية النساء/٥].

وأدب الفقراء بقوله تعالى: "ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض" [النساء/٣٢].

ثم قال الله تعالى: "وسئلوا الله من فضله" [النساء/٣٢] وذلك لا يقتضي عينًا ولا وقتًا، فلزم التزام كل ما أمر الله به، فافهم.

* * *

الشــرح

إن الكاتب في علم من العلوم تظهر مكانته كلما اقترب من الموضـوعية وهـو يصور مسائله التي هى موضوع بحثه.

ونحن كلما تقدمنا مع المصنف خطوة وهو يتنقل بين قواعده، أدركنـا منـه – بجلاء تام – أنه بحارٌ ماهر يجيد قيادة السفينة في بحار العلوم.

ومما يؤكد ما ارتأيناه هذه القاعدة التي نحن بصددها الآن؛ فهو حـين أراد أن يصور الزهد عند الفقراء أدرك أن هناك فرقًا بين زهد عند عامة الناس، وبين زهد يفهمه المتصوفة؛ فأنت لو سألت العباد من الفقهاء عن الزهد ما هو؟ لقالوا لـك: إن الزهد عندنا معناه: أننا إذا وجدنا شكرنا، وإذا فقدنا صبرنا.

والصبر والشكر ميزتان يتمتع بهما المؤمن الذي رغب في إنشاء علاقة التـدين بينه وبين ربه، ولكن الشكر لا يعبر عن حقيقة الصبر، والصبر لا يعبر عن حقيقة الشكر، وإن كانا يتكاملان في بناء الشخصية وهى وظيفتهما.

واستنادًا إلى هذا نقول: إن الزهد عند المتصوفة ليس هو الشكر عند الوجـود، وليس هو الصبر على الحرمان، وإنما هو عندهم شيءٌ آخر ينـضم إلـى الـشكر والصبر وغيرهما فيساهم في بناء الشخصية ويعين على كمالها.

وهذا أمر أدركه المصنف، ووقف عليه، وكتب فيه بلهجة المهني، وأتم الحديث عنه بمنهج الحرفي الذي يلتفت إلى ظاهر الأمر وباطنه، والذي يقيم بناء المعـاني على مستلزمات البناء.

حقيقة الزهد كما يصورها المصنف:

والمصنف حين أراد أن يحدد معنى الزهد عند المتصوفة، وضع نفـسه أمـام المراحل التي يمر بها المتصوف، ليعلم في أي مرحلة يمكن له أن يقف عندها وهو يحدد معنى الزهد عند القوم.

وكأني أنظر إليه وهو يقف أمام مرحلة التقوى، ومرحلة الاسـتقامة ومرحلـة تصفية القلب، يتفحص كل مرحلة منها على حدة، ويبحث في أعماق أعماقها عـن مكان تكون حقيقة الزهد الصوفي قد شغلته وأقامت به، ثم عاد إلى نفسه وهو على

قناعة تامة بأن الزهد الصوفي لا وجود له في مرحلةٍ من هذه المراحل الثلاث؛ فزهد التقي، والمستقيم، والذي عمد إلى تصفية القلب وتنقيته لا يكاد يجاوز زهد الفقيه، وهو زهد مرتبط بالوجدان والفقد؛ بحيث إذا وجد شكر، وإذا فقد صبر، والمصنف لا يرى في هذا الزهد عيبًا، ولكنه لا يرى فيه كمالاً يستكمل به تصويره لحقيقة الزهد عند المتصوفة.

ومن أجل ذلك رأينا المصنف ينتقل قبل الحديث عن الزهد عند المتصوفة نقلة نوعية، يحتفظ لنفسه بالمراحل السابقة على أنها مقدمات، ثم يلقي بنفسه في المرحلة الأخيرة على أنها هى الثمرة والنتيجة.

وفي المرحلة الأخيرة لكل متصوف سالكٍ الطريق إلى الله هى مرحلة يكون فيها المتصوف في الحضرة الإلهية لا يلتفت إلى موجود من الموجودات الحادثة، إذ قلبه دائمًا مشغول بربه.

والمصنف حين أدرك هذه الحقيقة ووقف عليها علم أن التصوف عند القوم يمثل نوعًا من العلاقة الباردة أو الفاترة في أضيق الظروف بين المتصوف وبين العرض الدنيوي؛ فهو ينظر إلى العرض الدنيوي وقد استوى أمامه طرفاه لا يفرح به إذا أقبل، ولا ينتظره على شغف إذا أدبر، وإنما إقباله وإدباره عنده سواء.

وهو إن أراد أن يعبر عن هذه الحقيقة قال: إن التصوف عند القوم هو حالة من برود القلب – أمام عرض الدنيا وعلى وعي منه – يشعر بها تجاه هذا العرض بحيث يستوي عنده وجوده وعدمه.

قال في ذلك: **[الزهد في الشيء برودته على القلب، حتى لا يعتبر في وجوده ولا في عدمه]**.

المصنف على مذهب شيخه:

والشيخ زروق بتعبيره هذا يوضح فكرة عميقة الغور التفت إليها أبو الحسن الشاذلي – وقد سبقت ترجمته – وعبر عنها بما يؤكد هذا العمق والتفاته إليه؛ فأنت إذا كان أمامك شيء أو إنسان ما وقد التفت إليه مُقبلاً، أو التفت إليه مدبرًا؛ فإن التفاتك إليه في الحالين تؤكد لمن يراك أو يشعر بك أنك تعظم هذا الشيء وأنت به مشغول، أو تدعي أنك تعظم نفسك أمام ناظريك خاصة وأنت تتظاهر بالإعراض

عن الشيء، وهذا كلام لا يلتفت إليه إلا خبيرٌ بالنفوس، عظيم المعرفة بطباعها.

ولازم كلام الشاذلي هو ما سطره تلميذه الشيخ زروق وهو يعرف التصوف عند القوم على ما أحطناك علمًا به.

وما ذكره زروق وهو يشرح كلام شيخه، هو نفسه ما ذكره ابن العريف في مجالسة – وقد سبقت الإشارة إلى ترجمته– .

وهو نفسه ما أشار إليه الهروي (ت/٤٨١هـ) في مقاماته.

وهو: عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، شيخ الإسلام، العالم العارف الصوفي، كان إمامًا في التفسير والحديث، وكان آية في التذكير والوعظ.

والمصنف يحكي عنهم فيقول: **[فمن ثم قال الشاذلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "والله لقد عظمتها إذ زهدت فيها".**

(قلت): يعني في الظاهر، لأن الإعراض تعظيم لها، وتعظيم للمُظاهر بتركها كما أشار إليها ابن العريف في مجالسه، والهروي في مقاماته].

رؤيا رجل صالح في معنى الزهد:

ولم يكتفِ أبو الحسن الشاذلي بما قاله، وإنما استظهر برؤيا رآها في المنام أوقفته بين يدي الصديق أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فشرح له معنى الزهد على ما ذكرناه.

والمصنف يحكي ذلك عنه فيقول:**[وقد قال أيضًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: رأيت الصديق في المنام، فقال لي:علامة خروج حب الدنيا من القلب بذلها عند الوجود، ووجود الراحة منها عند الفقد]**

فهم الصحابة للزهد والعمل بمقتضاه:

أما الصحابة (رضوان الله عليهم) جميعًا فقد عُرف عنهم بأنهم يفهمون الزهد على ما ذكرناه، فقد أدبرت عنهم الدنيا وأقبلت فلم يلتفتوا إليها في إقبال ولا إدبار.

والقرآن قد تحدث عنهم في ذلك، فقال في بعض ما قال [النور/٣٦: ٣٨]: **"في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال* رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة يخافون يومًا تتقلب فيه القلوب والأبصار* ليجزيهم الله أحسن ما عملوا).**

قال المصنف: [كحال الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: إذ لم ينظروا إليها عند الفقد، ولا شغلتهم عند الوجود: "لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله" [النور/٣٧] وما قال: لا يبيعون ولا يشترون].

أرأيت إلى التفاتة المصنف حين رأى قول الله تعالى عن الصحابة والمؤمنين من بعدهم: " لا تلهيهم تجارة ".

لقد التفت إلى التعبير بالتجارة التي هي: البيع والشراء، وهما يمثلان الفقد والوجدان، فلم يشأ الله عز وجل أن يعبر بالبيع والشراء، وإنما عبر بالتجارة للإشارة أن هؤلاء إنما يستوي عندهم طرفا الشيء وجودًا وعدمًا، فهم لا يلهيهم الوجدان، ولا يلهيهم الحزن على الفوات.

فتأمله.

القرآن الكريم يَضمَّن بعض آياته معنى الزهد على ما فهمناه:

أما القرآن الكريم فقد تضمنت آياته معنى الزهد على ما سطرناه بين يديك من خلال تأديب الله لعباده؛ فهو يؤدب الأغنياء الواجدين الشاكرين فيقول [النساء/٥]: **"ولا تؤتوا السفهاء أموالكم"**. وهو يؤدب الفقراء الذين قد فاتهم الوجدان وكانوا من الصابرين، فيقول: [النساء/٣٢]: **" ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض"**.

ثم قوله للجميع يوجههم إلى الصواب في التوجه [النساء/٣٢]: **"وسئلوا الله من فضله"**، اسألوا الله من فضله في جميع الأعيان حتى ملح الطعام، واسألوا الله من فضله في الأحوال جميعها، السراء منها والضراء، واسألوا الله في جميع الأزمان الليل والنهار وجميع الآنات.

قال المصنف يوضح هذا المعنى: **[وقد أدب الله تعالى الأغنياء بقوله: "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم".**

وأدب الفقراء بقوله تعالى: "ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض".

ثم قال الله تعالى: "وسئلوا الله من فضله" وذلك لا يقتضي عينًا ولا وقتًا، فلزم التزام كل ما أمر الله به، فافهم].

* * *

القاعدة السبعون بعد المائة

الذم والمدح لأعراض الدنيا وليس لذاتها

ما ذُمَّ لا لذاته قد يُمدح لا لذاته.

ومنه وجود المال، والجاه، والرياسة، ونحو ذلك مما ليس بمذموم لذاته، ولا محمود في ذاته، بل يُحمد ويذم لما يَعرِض له.

ولذلك ذَمَّ ﷺ الدنيا بقوله: "الدنيا ملعونة ملعون ما فيها إلا ذكر الله ".

ومدحها بقوله: "فنعمت مطية المؤمن".

وأثنى سبحانه على قوم طلبوا الرياسة الدينية إذ قالوا: "واجعلنا للمتقين إمامًا" [الفرقان/ ٧٤].

(فكان ابن عمر يقول: اللهم اجعلني إمامًا للمتقين.

قال مالك رحمه الله: ثواب المتقين عظيم، فكيف بإمامهم) [١].

وقال ﷺ: "وأسألك رحمة أنال بها شرف كرامتك في الدنيا والآخرة".

وقال ذلك الرجل له ﷺ: دلني على عمل إن عملته أحبني الله، وأحبني الناس، فقال: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبَّك الناس" الحديث.

وقال يوسف الصديق ﷺ: "اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم" [يوسف/ ٥٥] إلى غير ذلك.

فلزم اعتبار النِّسب، وتحقيق المقام إباحة ومنعًا.

والمحاشاة أقرب لسلامة الضعيف من باب ضعفه، لا لخلل في ذات الحكم؛ إذ الأصل الإباحة.

ومن ثَمَّ قال ﷺ لأبي ذر: " إنك رجل ضعيف، وإنك إن طلبت الإمارة وُكِلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أُعِنت عليها"، فافهم.

---

(١) ما بين القوسين في بعض النسخ وأغلب الظن عندي أنه مدرج في كلام المصنف وليس منه.

الشـرح

- - - -

الحديث هنا له صلة بمسألة طرحت أمام العلماء فكانت بينهم موضوع أخذ ورد، وهي مسألة الحُسن والقبح في الأشياء، هل هو ذاتي في الشيء أم هو نسبي؟.

فمنهم من ذهب إلى أنه ليس هناك حُسن ذاتي ولا قبح ذاتي، وعليه فقد قالوا: إن الحَسَن هو ما حسنه الشرع، وإن القبيح هو ما قبحه الشرع.

ومنهم من قال: إن الحُسن والقبح أمور ذاتية في الأشياء بحيث يستوجب الشيءُ الحكم عليه أو. له بحسب ما فيه من قبح ذاتي أو حسنٍ ذاتي.

فالمسألة قد يضيق مجالها ويتسع بحسب ميدان البحث الذي تُطرح فيه؛ فالمسألة قد تُطرح بين يدي علماء الاعتقاد فتكون قاصرة عليهم، والمسألة قد تُطرح بين يدي علماء الأخلاق فيكون البحث فيها ملحقًا بالبحث في السلوك، وتكون الأحكام فيها قيمية، والمسألة قد تُطرح بين يدي علماء الشريعة والفقه، وهنا تكون الأحكام أحكامًا على مقتضى الشريعة.

إن مسألة الحُسن والقبح على كل حال قد طرحت في ساحات البحث العلمي على هذا المستوى من الاتساع، وكل عالم قد أدلى فيها بدلوه على أساس من اختصاصه ومن توجهه، والمجال هنا لا يتسع لأكثر من ذلك.

ولذا كانت عبارة المصنف ضيقة على ما ترى. قال:

[ما ذُمَّ لا لذاته قد يُمدح لا لذاته].

وعبارة المصنف فيها ميل شديد مُصرحٌ به على غلبة الظن أن الشيء قد يُمدح لا لذاته وقد يُذم لا لذاته.

المسألة على أرض الواقع:

فنحن إذا نظرنا على أرض الواقع وجدنا فيها أمورًا مادية كالمال، وأمورًا اجتماعية كالجاه، وأمورًا تنظيمية كالرياسة.

والتنوع في الأمثلة مقصود لذاته لفتح أبواب المجالات على أقصى مصاريعها لنتمكن من استيعاب المسألة على وجهها؛ ففي المال يمكن أن نتعامل فيه بالبيع والشراء، ويمكن أن يتعامل فيه آحادنا على وجه من وجوه الربا، ومنه ما يحاول

بعض الناس أن يكسبه من وجهه وينفقه في وجهه، ومن الناس من يستسيغ أكل أموال الناس بالباطل وينفقها فيما ينفر منه الطبع ويستهجنه النظام ويضر بالأفراد والمجتمعات.

وليس الحكم على هذه التصرفات كلها على نمطٍ واحد، وإنما هناك منها ما يّذم وهناك منها ما يمدح.

والمرء يحب أن يكون متميزًا في المكانة بين الناس، وهو تميز قد يستعصم بالتواضع بين الناس، والرحمة بالآخرين، وقضاء حوائج من تلجئهم الحاجات إليه، ومن أصحاب المكانات العالية من يلجأون إلى التكبر والتعاظم والأثرة، والنظر إلى الآخرين على أنهم ليسوا من درجتهم.

وهي كلها عوارض تعرض للتميز الاجتماعي فيختلف الحكم على هذا التميز باختلاف العوارض التي تلم به.

والرياسة ينتهي إليها المرء فيكون على رأس أمره في اتخاذ القرار وتوجيه مسيرة المجتمع في أمنه، وفي اقتصاده، وفي ثقافته، وفي صحته... الخ، ومن كان على رأس أمره من الناس إما أن يوفي للجماعة بما تعاقدوا معه عليه حين أنهوا الرياسة إليه، وإما أن يبدل ويغير.

والوفاء والتبديل عوارض تعّرض للرياسة فيتغير الحكم على هذه الرياسة بحسب نوع الأحوال التي تعرض لها.

الآن وقد علمت أن الأحكام مرتبطة بتبدل الأحوال على الأشياء، وعليه تكون هذه الأحكام أحكامًا نسبية.

وهذا ما يريده المصنف بقوله: **[ومنه وجود المال، والجاه، والرياسة، ونحو ذلك مما ليس بمذموم لذاته، ولا محمود في ذاته، بل يحمد ويذم لما يَعْرِض له].**

نصوص من الشريعة لها صلة بالمسألة:

والمصنف حاول أن يتتبع نصوص الشريعة ليؤكد بها فكرته من أنه: ما يُمدح لا لذاته يُذم كذلك لا لذاته، على غير تناقض؛ إذ بين تبدل الأحكام بالمدح والذم تغير الأحوال.

وهذا ما يتضح لنا من مجموعة الأمثلة التي انتقاها المصنف من نصوص

الشريعة.

١- ومن أوائل هذه الأمثلة: هذه الدنيا بما فيها وعلاقتنا بها، حيث ورد عن النبي أنه قد ذمها ولعنها ولعن ما فيها، وقد ورد عنه أيضًا أنه قد امتدحها وامتدح ما فيها.

فمن الأول قوله ﷺ [الترمذي / ٢٣٢٢، وابن ماجة /٤١١٢) واللفظ من الترمذي بسنده إلى [**أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ألا إن الدنيا ملعونة ملعونٌ ما فيها إلا ذكر الله وما والاه وعالمٌ أو متعلم ".**

قال أبو عيسى: هذا حديث حسن غريب].

ومن الثاني قوله ﷺ: [الكامل في الضعفاء ٥٠٢/ ١، وذخيرة الحفاظ ٢٦١٧/٥). إلى [عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: " **لا تسبوا الدنيا فنعم مطية المؤمن، عليها يبلغ الخير، وبها ينجو من الشر"].**

وفي الموضوع ذاته يقول النبي ﷺ: [الترمذي/٣٤١٩] إلى ابن عباس أنه سمع رسول الله ﷺ يقول في دعاءٍ طويل وفيه: [**"... اللهم أعطني إيمانًا ويقينًا ليس بعده كفر، ورحمة أنال بها شرف كرامتك في الدنيا والآخرة "].**

ومن ذلك ما أخرجه (البيهقي في الشعب ٣٤٤/٧، وابن ماجة في سننه (٤١٠٢)، واللفظ له بسنده إلى سهل بن سعد الساعدي، قال: [أتى النبي ﷺ رجل **فقال: يا رسول الله! دلني على عمل، إذا أنا عملته، أحبني الله وأحبني الناس. فقال رسول الله ﷺ: "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبوك" (وفي الحديث مقال ضعفه بعضهم وقال النووي عقب هذا الحديث رواه ابن ماجة وغيره بأسانيد حسنة)].**

٢- وفي مجال الرياسة أثنى الله على طالبيها [الفرقان/٧٤]: "**واجعلنا للمتقين إمامًا** ".

وفي شأن يوسف ﷺ [يوسف/٥٥]: " **قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم".**

وفي السنة أن رسول الله ﷺ قد زَهّد أبا ذر في الإمارة حين طلبها حيث قال فيما رواه (مسلم ٣٣ك الإمارة - (٤) باب كراهة الإمارة بغير ضرورة - ح

/١٨٢٥) بسنده إلى [أبي ذر قال: قلت يا رسول الله! ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي. ثم قال: " يا أبا ذر إنك ضعيف. وإنها أمانة. وإنها يوم القيامة خزي وندامة. إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها "].

وفيه (٢٧ك الأعيان – باب (٣) ح/١٦٥٢) بالسند إلى [عبد الرحمن بن سمرة قال: قال لي رسول الله ﷺ: " يا عبد الرحمن بن سمرة! لا تسأل الإمارة. فإنك إن أعطيتها عن مسألة وُكِلت إليها. وإن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها. وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرًا منها فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير"].

والمصنف يعلق على هذه الأحكام المتقابلة بما يرفع التناقض من وهم الواهم، إذ كل حكم من الأحكام مرتبط بحاله في الموضوع، والأصل في الأشياء الإباحة، وعليه: فإن من أتيحت له الإمارة على شرطها في كلام النبي أخذها، ولكن المصنف ينصح بتحاشيها والاحتشام عنها لعظم المسئولية فيها.

فيقول في ذلك كله ما هذا نصه: [... فلزم اعتبار النِّسب، وتحقيق المقام إباحة ومنعًا، والمحاشاة أقرب لسلامة الضعيف من باب ضعفه، لا لخلل في ذات الحكم، إذ الأصل الإباحة].

* * *

القاعدة الحادية والسبعون بعد المائة

في دفع المكروه بما لا يكره

لا يباح ممنوع لدفع مكروه ولا مباح يُخشى منه، دون التحقيق بالوقوع في ممنوع أعظم منه لا مندوحة عنه.

فمن ثم لا يجوز لأحد أن يجعل دفعه بمحرم متفقا عليه.

ثم له في المختلف فيه مندوحة، إن خف الخلاف فيه وتعذر المكروه عليه بعد تعذر ذلك بالمباح المستبشع، كقصة لص الحمّام ونحوه، لا قصة الشاهد، إذ لم تقع، وإنما ذكر له الشرط اختبارًا لعظمة نفسه حتى ظهر له علة منعه.

وقياس المسألة بمن غص بلقمة لا يجد لها مساغًا إلا جرعة خمر، - لا يصح - ؛ إذ تفوته به الحياة التي لا ينتفع بها وجوده، فيكون قد أعان على قتل نفسه، وتعطيل حياته من واجبات عمره، بخلاف ذلك، فإنما يفوته به الكمال لا غير..

ومقصد القوم من ذلك الفرار من نفوسهم، لا التستر من الخلق، لأن التستر منهم تعظيم لهم، فعاد الأمر عودًا على بدئه.

وليس من شأن الصوفي تعظيم الخلق بوجه ولا بحال، فافهم.

* * *

الشــرح

لقد خلق الله الإنسان في مجتمعه فكان لابد أن يكون له فيه علاقات وتطلعات، وهي أمور تكوِّن نوعًا من السلوك يترتب عليها ألوان من التبعات.

فإذا أضفنا ذلك إلى ما له من غرائز وأهواء شخصية تتطلَّب الإشباع، وهي الأخرى يترتب عليها ألوان من التبعات، علمنا أن الإنسان الفرد مُثقل بمسئوليات عليه أن يقوم بها، فإذا ما أقام بمباشرة مسئولياته على الوجه الأكمل، كان له بين الناس مكان ومكانة؛ فإن تأخر عن أداء مسئولياته تراجع في أعين الناس مكانة، وتراجعت مكانته. والكاملون من البشر لا يلفتهم تقييم الناس لهم، لأن وجهتهم- مما يأتون من الأفعال والأقوال أو يدعون - هي مرضاة الله عز وجل، والحصول منه على السماح بدخول حضرته، رضى الناس في ذلك أم سخطوا، قد رووه على الوجه الذي يرضيهم أم قبضوا عنه هذا التقدير؛ فإن هذه كلها أمور لا يشغلون أنفسهم بها. وهم مع ذلك يشغلون أنفسهم بأمر أهم، وهو أنهم يجتهدون غاية الاجتهاد بما يستر أحوالهم عن الناس، لتكون مكانتهم محفوظة عند الله في عليين، لا ينال منها رياء، ولا ينتقص منها شعور بالارتياح يكون مصدره رضى الناس.

وهذا الذي سطرناه الآن في مضمونه ما يشغل أولئك القوم الذين يرصدون التصوف والمتصوفة، بقصد التعرف على سلوكهم، ويقيسونه على الشريعة ليقفوا منه على ما يجوز فيعتبروه، وعلى ما لا يجوز فيحذِّروا الناس منه.

الفقهاء ينظرون إلى السلوك عند التعارض:

ولأننا مع المصنف نرغب في التعميم على ما تقتضيه سنة القواعد؛ ثم ننزل منه إلى التخصيص على ما تقضيه الأحكام على الوقائع الجزئية؛ فإنه يجب أن نشير هنا - وبعبارات موجزة - إلى أمرٍ قد أشرنا إليه من قبل، وهو أمرٌ عامٌ في جميع المكلَّفين الذين يستظلون بظل الشريعة.

ولعلك على ذُكر يا صاحبي من مقاصد الشريعة العامة، والتي هي على هذا الترتيب: الحفاظ على الدين، والحفاظ على النفس، والحفاظ على العقل، والحفاظ على العِرض، والحفاظ على المال.

ومقاصد الشريعة ترتيبها على هذا النحو مهم، إنه مهمّ وتظهر أهميته عند التعارض عند شيئين منها، لأننا في هذه الحال نعتبر المتقدم من هذين الشيئين عند التعارض، فنُبقي عليه ونتساهل فيما يليه، فلو تعارض الحفاظ على الدين مع الحفاظ على النفس، اعتبرت الشريعة الحفاظ على الدين على نحو ما تراه في إباحة الجهاد إعلاءً لكلمة الله، وهى إباحةٌ قد يستتبعها ذهاب النفس في الشهادة.

ولو تعارض الحفاظ على النفس مع الحفاظ على العقل، قدمنا الحفاظ على النفس وأخرنا الحفاظ على العقل، على نحو ما نراه في إنسان يتناول طعامه فغُصّ بلقمته وليس له ما يُسيغ غصته إلا أن يشرب شيئًا من الخمرة وهى التي ستؤثر على عقله، هنا نجد الشريعة ترفع الإثم عن شاربها دون رفع حكمها حفاظًا على حياة من غُصّ بلقمته.

أرأيت إلى هذه المقاصد الخمسة، وأن ترتيبها على هذا النحو مهم؟

ثم إنني ألفتك إلى أمر آخر، وهو أن الشريعة حين اعتنت بهذه المقاصد الخمسة جاء اعتناؤها بها على مراتب، هى: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات، على أن تكون الضروريات لا تتحقق إلا إذا فات بسببها واحد من هذه المقاصد الخمسة، كذهاب الدين، أو النفس، أو العقل، أو العِرض، أو المال.

والشريعة حريصة كل الحرص على الحفاظ على هذه المقاصد الخمسة لا تفرط في واحد منها، إلا إذا وقع التعارض بين شيئين من آحادها على ما رأيت.

أما الحاجيات، فهى لا تتحقق إلا عندما يشعر الإنسان بشيء من الحرج في سلوكه، ولكنه حرج لا يخسر الإنسان معه دينًا، ولا نفسًا، ولا عقلاً، ولا عرضًا، ولا مالاً.

يبقى بعد ذلك التحسينات، وهي أمور لا توقع الإنسان في حرج ولا توقعه في اضطرار، وإنما قصاراه أنه يفوته شيء من الترف، وهو أمر يمكن تحمله والتغاضي عنه.

هذا كلام الفقهاء فيما يتعلق بمقاصد الشريعة.

الصوفية ينظرون إلى السلوك عند التعارض:

والمتصوفة يلتزمون التزامًا تامًا بمقتضيات الشريعة، يأخذون أنفسهم بأحكامها

ويبتغون مع المسلمين أن يحققوا مقاصدها.

ولكن المتصوفة مع ذلك الالتزام بمقتضيات الشريعة، قد اختصهم الله بمرتبة هم فيها في حضرة الربوبية، لا يلتفتون إلى موجود سوى ربهم، ولا يملأ قلوبهم إلا الهيبة من جلاله والتطلع إلى صفات جماله؛ فإن شغلهم شاغل عن أهدافهم رأوا أن يجعلوا بينهم وبينه سدًّا، ولو بإرخاء الستر الذي يحجب عنهم أعين الناس.

وهذا السد وذلك الستر لا يجوز أن يُتَّخذ من شيء محرم أو مكروه، كما لا يجوز أن يُتخذ من شيء ضرره أقوى من ضرر الشيء الذي أراد المتصوف أن يتقي ضرره.

وهكذا تكتمل الصورة في إجمالها، وهي صورة شملتها عبارة المصنف الذي أوردها على جانب كبير من الإيجاز.

قال المصنف في ذلك: **[لا يباح ممنوع لدفع مكروه، ولا مباح يُخشى منه، دون التحقق بالوقوع في ممنوع أعظم منه لا مندوحة عنه].**

صور تفصيلية:

ونحن نحب أن نقترب من الواقع لتتضح صوره التفصيلية أمام الراغب في الحكم عليها، فنقول: لنفترض أن إنسانًا ما قد تعرض لحالٍ من الأحوال، أو تلبّس بسلوك من قول أو فعل بحيث أضفت عليه هذه الأشياء أمرًا يجب أن يستره عن غيره، أو يدفعه عن نفسه، فتجسد أمامه الدافع في: أ – محرم متفقٌ على تحريمه. ب – مختلفٌ في تحريمه بين العلماء على حسب اجتهادهم أو فهومهم. ج– مباحٌ مستبشع لا يتحمل العرفُ التلبس به.

وقبل أن نستطرد في التفصيل إلى مداه نحب أن ننبه إلى أننا ملتزمون بموضوع هذه القاعدة. وموضوعها: أن السالك إلى الله حين يضعه الله في حالٍ أو مقامٍ أو يمنّ عليه بنعمة الكرامة والإكرام، يجد نفسه وقد تطلع إلى أن يحتفظ بحاله ومقامه وكرامته بينه وبين ربه، وهذه الرغبة لا تتوفر له إلا إذا أرخى بينه وبين الناس سترًا، وهذا الستر يُظهره في أعين الناس رجلاً مستور الحال، أو رجلاً على حالٍ لا يعبر عن حقيقة أحواله، فيستند إليه الناس، ويلومونه بسببه أشد اللوم وأعنفه، هو ما يعرف بين المشتغلين بالتصوف باسم – المَلاقتي، والملامتي

والملامتية أمر مشهور، واتجاه ظاهر في الوسط الصوفي على ما سبقت الإشارة إليه من قبل.

والستر الذي سيرخيه الملامتي عليه لا يَخرج به عن أن يتلبَّس بواحدٍ مما ذكرناه.

وما من حالة يظهر بها المتلبس من الحالات التي ذكرناها، إلا ولعلماء الشريعة فيها حكم.

أ- الستر بمحرمٍ متفقٍ عليه:

وهذا الملامتي يمكن له أن يتستر بشيء محرم، وإن كانت عزيزته لا تدفعه إليه، إلا أن رغبة التستر عن الناس بحاله هى التي دفعته إلى ذلك.

وفي تاريخ المتصوفة مثلٌ ذكره الإمام الغزالي واشتهر بين الناس بـ- سرقة الحمَّام- .

ولهذا المثل قصة، وهى قصة لرجل اشتهر بين الناس بالفضل والمنزلة عند الله، فأراد أن يستر نفسه، فدخل الحمّام العام مع الداخلين – والحمام بيتٌ يبنيه المستثمر ليدخله كل راغب في حمام البخار أو التنظف بالماء الحار.... الخ – فدخل الحمام العام مع الداخلين عليه لرغبة، فلما فرغ سرق ملابس أحدهم وارتداها وارتدى ملابسه فوقها، فلما خرج عرّض نفسه للناس ليضبطوه متلبسًا ليشتهر بينهم أنه سارق، فيلومه الناس أو يعاقبوه، وهذا ما يبغيه.

أرأيت إلى هذا الرجل وقد ستر نفسه بمحرم قطعي التحريم ولا خلاف فيه؟!.

وفقهاء الشريعة وغيرهم من عقلاء المسلمين وعوامهم يرون أن هذا أمر محرم قطعي التحريم لا يجوز لمسلمٍ مهما كانت الذرائع أن يجانفه.

اعتراضٌ مدفوع:

وقد يقول قائل: إن هذا أمر لا شيء فيه، حيث إن مَن صنعه يملك الدليل الذي يبيح له اصطناعه، وهذا الدليل هو أن يقيس ما فعل على المضطر الذي عرضت له مخمصة في صحراء فأبيح له أكل الميتة، وعلى المضطر الذي عرضت له غصة بلقمة، ولم يجد ما يدفعها به من سائل إلا هذه الخمرة المحرمة، فإنه يُباح له أن يدفعها بها.

إن سارق الحمّام يستطيع أن يتذرع بهذا القياس فهو مضطرٌ لذلك، حيث يريد

أن يُخفي حاله عن الكل لينجوَ من الفتنة، فهو مضطرٌ لذلك، كهذا المضطر لأكل لحم الميتة ليدفع عنه المخمصة، وهذا المضطر لشرب الخمرة ليدفع عنه الغصة.

والفقهاء يقولون: إن هذا قياس مع الفارق، إذ إن صاحبي المخمصة والغصة يدفعان بما أحل لهما شبح الموت، وإتلاف الذات، وهذا ليس عنده شيء من ذلك، وإن ما يبتغيه هو رفع الحرج وتحصيل الكمال، وهما أمران يتصلان بالحاجات والتحسينات، والحاجات والتحسينات لا يبيحان المحرم.

ب – الستر بمحرم مختلفٍ فيه:

وقد يلجأ الملامتي إلى ستر حاله بمحرم مختلف في تحريمه، وهذا الاختلاف قد يخف ليكون الجمهور في القول بعدم تحريمه، كأن يدفع الغصة عنه بنوع من الشراب اختلف العلماء في تحريمه، فقال الجمهور: إنه لا شيء فيه، وقال غيرهم: إنه محرم، كهذا النوع من الشراب الذي يسميه أهل مصر بـ- البيرة الخالية من الكحول – أو هذا الشراب الذي يسمونه بـ- البوظة – وهو شراب غير مأمون العواقب، ويدَّعون أنه خالٍ من الكحول، وكثير من العلماء يحكمون على هذين بأنهما لا إثم فيهما، غير أن بعض العلماء المعتبرين يحرمون هذا وذاك، استنادًا إلى أن المادة الفعالة في الأول تشكل نحو سبعة في المائة منه، وأن المادة الفعالة في الثاني تشكل ثلاثة في المائة منه.

وأنت خبير بأن رسول الله ﷺ قال:" **ما أسكر كثيره فقليله وكثيره حرام**".

هذا على كل حال مثال لما اختلف العلماء في تحريمه.

فإذا ما تستر الملامتي به، جاز له بشروط:

أولها: أن يخشى على نفسه الافتتان.

وثانيها: أن يكون جمهور العلماء لا يحرمون هذا الشيء الذي لجأ إليه.

وثالثها: ألا يجد له إلى المباح سبيلاً.

في هذه الحال رأى المصنف إباحة التستر بهذا المختلف فيه الذي خفّ فيه الاختلاف مع غلبة الحال، وانعدام المباح الذي يمكن اللجأ إليه.

ج- التستر بمباحٍ مستبشع:

وقد يلجأ الملامتي إلى مباحٍ مستبشع، كأن يلجأ إلى كأسٍ أو زجاجة خمر لا

يستريب أحدٌ من الناظرين في أن كلا منهما وعاء خمـرة، فيتعهـدهما بـالتنظيف ويضع فيهما ألوانًا من العصائر، كعصير الليمونِ وغيره، ويـشربه أمـام النـاس يوهمهم أنه يشرب الخمر.

وهذا الفعل من الملامتي يستوجب حكمًا، والمادة التي يشربها تستوجب حكمًـا آخر، أما المادة التي يشربها فهي حلال لا شيء فيها، وأما الفعل الذي اصـطنعه، والأسلوب الذي لجأ إليه فهو عند كثير من العلماء مـشكل، خاصـة وأن صـاحبه محسوبٌ على الدين، والناس لا يقتصرون في لومهم على الرجال، وإنما هم ينتقلون من لوم الرجال إلى لوم أصل النظام الذي يستظلون به.

قولٌ فصل:

إلى هنا نكون قد صورنا حال الملامتي والستر الذي يجنح إليه، ليُخفـي عـن الناس حاله، وحكم هذا السلوك.

لكن يبقى أن نُلقي على المسألة كلها نظرة عامة لنحيط بها من جميع أطرافهـا، حتى يأتي الحكم عليها ميسّرًا في متناول كل باحثٍ منصف.

والمسألة على وجهها هي أنها قد طُرحت طرحًا خاطئًا، وقُدمت لرجل الشريعة على وجه مُضلِل وطُلب إليه الفصل فيها.

والحقّ. والحقَّ نقول: إن الملامتي لا يخاف الفتنة من غيره، وإلا كان أداؤه في السلوك ناقصًا؛ إذ إن أداءه يصل به إلى حالة لا يلتفت معها إلى الأغيار، لأن قلبـه مشغول بربه، ولأن وعيه ممتلئ بالحضور بين يديه. وحينئذٍ لا يبقى لستر حاله عن غيره معنى، وإنما هو منشغلٌ بأخذ نفسه بعيدة عن الافتتان إذا نظر إلى ذاته، وهذا النوع من الافتتان لا يعصمه منه إلا أخذ نفسه بضوابطها، وإحكامها على ضـوابط المنهج الذي أخذ نفسه بتربيتها عليه.

هذا. وإن مسألة الستر الذي يريد أن يتخذه ليحول بين أحوالـه وبـين النـاس، سيضعه على شفا جرفٍ هارٍ قد نبهنا إليه قريبًا، وهو أن هذا الستر لن يجر اللـوم عليه فقط، وإنما سيجر اللوم عليه وعلى الدين الذي اتبعه، والشريعة التي اسـتظل بمظلتها.

والله خير حافظًا وهو أرحم الراحمين.

القاعدة الثانية والسبعون بعد المائة

في تحديد المقاصد وإفراد القلب لله

- -

إفراد القلب لله تعالى مطلوب بكل حال.

فلزم نفي الرياء بالإخلاص، ونفي العُجب بشهود المنَّة، ونفي الطمع بوجود التوكل.

ومدار الكل على سقوط الخلق من نظر العبد.

فلذلك قال سهل بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " لا يبلغ العبد حقيقةً من هذا الأمر حتى تسقط نفسه من عينه، فلا يرى في الدارين إلا هو وربَّه، أو يسقط الخلق من عينه، فلا يبالي بأي حالٍ يرونه ".

قلت: فلذلك ينتفي عنه كل شيء من ذلك، وإلا دخل الرياء عليه من حيث لا ينظر الخلق إليه باستشرافه لعلم الخلق بخصوصيته.

وقد قال الشيخ أبو العباس المرسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: من أراد الظهور فهو عبد الظهور، ومن أراد الخفاء فهو عبد الخفاء، وعبد الله سواء عليه أظهره أو أخفاه.

انتهى، وهو لُباب هذا الباب.

* * *

الشـــرح

- - - -

في شرع الله عز وجل منظومة تأتلف من العقيــدة، والــشريعة – التــي هــي التكاليف في مجال العبادة – والأخلاق – التي هى منظومة القيم.

وإذا كنا على وعي بما ذكر سابقًا لعلمنا من مجموعه أن هذه الأشياء مترابطـــة يكمل بعضها بعضًا، وتتكون الشخصية المسلمة منها جميعًا، فلا نجاة في الآخرة إلا بتكامل هذه الأشياء في الإنسان المكلف، ولا يبلغ الإنسان هدفه من رضى الله عــز وجل إلا إذا استجاب لأوامره ونواهيه المتصلة بالعقيدة والشريعة والأخلاق.

ونحن في هذه القاعدة – مع المصنف – نتحدث عن المقاصد والغايــات مــن أقوال المكلَّف وأفعاله وأحواله، ثم نتحدث عن أن المقصد الأسنى من ذلــك كلــه، والمطلب الأسمى الذي يتعشقه كل مكلف بصير بمصيره، عليم بالحكمة من وجوده، هو أن يُخلي قلبه من كل شيء إلا من معرفة ربه، ويُزيل من أمام وجهه كل مقصد إلا أن يُسلم وجهه لله وحده.

وهذه خلفية قد نسجنا قماشتها بين يديك، وأحكمنا لحمتها وسداها إحكامًا يمكننـــا ويمكنك من أن نتفهم المقاصد والغايات، وأن ندرك بوعي ذلك المقصد الأسنى على نحو ما بيناه.

الأخلاق على مبدأي الإحلال والتبديل:

والمصنف يريد أن يبدأنا بلفت النظر إلى أن الله عز وجل قد خلق الإنسان على فطرة قابلة للخير والشر على نحو ما قال: " **وهديناه النجدين**" (البلد ١٠)، وهـــذه الفطرة وإن كانت في أوائل استقبالها لوجودها نقية طاهرة، إلا أن البيئة لها عمــل في هذه الفطرة، فقد يصاب صاحبها بالأمراض الاجتماعية، من الكبر والــصلف، ومن النفاق والمداهنة.. إلى غير ذلك.

فإذا ما أراد الإنسان أن يستقيم منضبطًا بمنهج الله عز وجل، فعليه أولاً وقبــل كل شيء أن يبدأ بإخلاء فطرته مما داخلها من صفات تضر بنقائها، وتنظيف طبعه عسى أن يكون قد علق به من أتربة وأوساخ.

والمصنف يؤكد أن هذه العملية إنما يحكمها قانون الإحلال، والتبديل؛ إذ المكان

لا يُشغل بشيئين في وقت واحد؛ فهو إما أن ينشغل بصفة من صفات الكمال، وإما أن يحل فيه صفة من صفات النقص.

وطبقًا لهذا القانون – إن أردنا تطبيقه في مجال الأخلاق والقيم – يجب علينا أن نزيح شيئًا ونضع مكانه شيئا آخر على ما يقول علماء الأخلاق؛ بحيث تسبق التخلية التحلية.

والمصنف يلحظ ذلك كله فيسوق لنا أمثلة من باب التخلية والتحلية، وإن شئت فقل: هى أمثلة من باب الإحلال والتبديل.

فمن ابتلى بالرياء وجب أن يصطنع لإزاحته الإخلاص.

ومن افتتن بالعُجب وجب أن يصطنع لإزالته استشعار المنة من مصدرها، وهو الله عز وجل.

ومن تمكن منه الطمع اصطنع لإزالته عن نفسه التوكل على الله، بمعنى أن يأخذ في الأسباب ولا يتعلق بالنتائج يرتبها على هذه الأسباب.

والمصنف يجمل ذلك كله في عبارته التي لا تخلو من نصاعة فيقول: **[إفراد القلب لله تعالى مطلوب بكل حال.**

فلزم نفي الرياء بالإخلاص، ونفي العُجب بشهود المنة، ونفي الطمع بوجود التوكل.

ومدار الكل على سقوط الخلق من نظر العبد].

رجالٌ وآراء:

والمصنف كعادته يستظهر بما يقوي وجهة نظره.

ووجهة نظره هنا هى قاعدة الثبات على طريق المتصوفة، والمنحصرة في إخلاء القلب من غير الله؛ بحيث لا يلتفت إلى الأشياء أو الناس، ولا يرغب في التفات الناس إليه، وهذا هو ملاك الأمر كله.

وهو هنا قد استظهر بموقفين لرجلين من كبار رجال التصوف.

١- رأي سهل بن عبد الله ، وهو التستري:

ورأيه في هذه المسألة أن العبد لا يبلغ حظه من التصوف، ومكانته منه إلا إذا

سقطت نفسه من عينه، ليسقط معها كل صفة ذميمة لها بهذه المسألة صلة، كالعُجب والكبرياء والرياء.... الخ، وإلا إذا سقط جميع الخلق من عينه؛ فليس يهـتم بهـم مدحوه أو ذموه، أقبلوا عليه أو ازوروا عنه؛ بحيث ينتهي به حاله إلى أنه لا يجـد في دائرة اهتمامه إلا شهوده لربه.

٢- رأي الشيخ أبي العباس المرسي:

ورأيه في هذه المسألة أن العبد ينبغي أن يأخذ نفسه بالمقاصد والغايات، فيراقب – بغاية الجد – مقاصده وغاياته التي تنتهي إليها هذه المقاصد؛ بحيث يكون علـى وعي تام بأن من أراد الظهور وتغيَّاه كان عبدًا لهذا الظهور، وكان الظهور منتهى غاياته، ومن أراد الخفاء كان عبدًا لهذا الخفاء، وكان هو غاية ما يبتغيه، ومن كانت غايته ربه، كانت هذه أفضل غاياته ومنتهى أمله، إن كان لهذه الغاية منتهى، سواء عليه، أظهر هذا الأمل أو أخفاه.

وهذا كلام جيد لا ترقى إلى تحقيق معانيه إلا الهمم الصافية.

قال المصنف يحكي هذه الآراء منتسبة إلى أصحابها: **[فلذلك قال سهل بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " لا يبلغ العبد حقيقة من هذا الأمر حتى تسقط نفسه من عينه، فـلا يبالي بأي حال يرونه ".**

قلت: فلذلك ينتفي عنه كل شيء من ذلك، وإلا دخل الرياء عليه من حيـث لا ينظر الخلق إليه باستشرافه لعلم الخلق بخصوصيته.

وقد قال الشيخ أبو العباس المرسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: من أراد الظهـور فهـو عبـد الظهور، ومن أراد الخفاء فهو عبد الخفاء، وعبد الله سـواء عليـه أظهـره أو أخفاه، انتهى، وهو لُباب هذا الباب].

* * *

القاعدة الثالثة والسبعون بعد المائة

في أن مَن صح قصده فلا تضره العوارض

إذا صح أصل القصد فالعوارض لا تضر، كما قال مالك - رحمه الله - في الرجل يحب أن يُرى في طريق المسجد، ولا يحب أن يُرى في طريق السوق، وفي الرجل يأتي المسجد فيجد الناس قد صلوا، فيرجع معهم حياءً.

وكما قال ﷺ في الرجل يحب جمالَ نعله وثوبه.

ومن ثم قال سفيان الثوري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " إذا جاءك الشيطان في الصلاة فقال: إنك مراء، فزده طولاً ".

وقال الفضيل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " العمل لأجل الناس شرك، وترك العمل لأجل الناس رياء، والإخلاص أن يعافيك الله منهما ". انتهى.

وفي طيّه أن الرياء يقع بالترك كالفعل، فاشتقاقه من الرؤية، رؤية المُرائي الخلق، لا رؤيتهم له، ولولا ذلك لما صح منه في الخلوة.

ثم هو فيما قصد للعبادة، لا فيما قصد به الخلق مُجردًا، فإنه الشرك الأعظم، أو قريب منه ". والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

إن كل سالك إلى الله يدرك أن معالم الطريق الموصل إليه منها أقوال، ومنهـا أفعال، ومنها قبض النفس عن الفعل ليكون التكليف منحصرًا في جملتين: افعل كذا، ولا تفعل كذا.

والسالك إلى الله يجد كل فعلٍ يفعله، ويجد كل تركٍ متمثل في قبض النفس عما يريد الله أن نقبض النفس عنه وراءه دوافع من النفس كامنـة فيهـا، وتحـيط بـه عوارض، ودوافع المرء هى بغيته من كل عمل يعمله، ومقصده من كل ما يقـبض النفس عن فعله.

والقاعدة العامة التي تضبط المقاصد والعوارض متمثلة فـي أنـه إذا صـحت المقاصد عند المرء، وانضبطت بضوابط الشرع، فإن الفعل لا يتـأثر بعـد ذلـك بالعوارض الظاهرة.

هذا قول عام في كل عبادة يصلح أن يكون أداة في يد العابد يتحاشى بها الرياء، ويتخذها طريقًا مهادًا يوصل إلى الله من غير معوقات.

والمصنف يدرك ذلك ويعيه كما أدركه غيره من قبل ومن بعد ووعاه.

قال: **[إذا صح القصد فالعوارض لا تضر]**.

رجال وفهوم:

وهذا القول المجمل وتلك القواعد النظرية تشرحها أمثلة مـن الـشرع وفهـوم لرجال أخذوا أنفسهم بتطبيق الشرع بعد أن فقهوه ووقفوا على أسرار العبادة فيه.

وعلى سنام ما نحب أن نورده بين يديك قول رسول الله ﷺ حين سُـئل عـن الرجل قد سَلِمَ له قصده وأحاطت به العوارض التي تضفي عليه شيئًا مـن جمـال حتى يظهر في أعين الناس جميلاً.

١- وأنت تستطيع أن تدرك ذلك كله فيما روى عن رسول الله ﷺ على نحو ما جاء في مسلم (١ ك الإيمان – ٣٩ باب تحريم الكبر وبيانه – ح / ٩١) بسنده إلى عبد الله بن مسعود، **[عن النبي ﷺ قال: " لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقـال ذرة من كبر" قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعلُه حسنة. قال: " إن الله جميل يحب الجمال. الكبرُ بَطَرَ الحق وغمط الناس"]**.

٢- وأنت تستطيع أن تدرك ذلك فيما نُقل عن الإمام مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث لم يرَ بأسًا في الرجلِ يحب أن يُرى في طريق المسجد ويكره أن يُري في طريق السوق، وحيث لم يَر بأسًا في الرجل يأتي إلى المسجد متأخرًا فيجد جموع المصلين قد فرغوا من الصلاة وأخذوا طريقهم إلى منازلهم ومصالحهم، فاستحيا أن يأخذ طريقه إلى المسجد أن يقال إنه جاء متأخرًا، فاستدار بوجهه وتابع السير مع الناس حيث يسيرون.

إنه لم يَر بأسًا في هذا ولا في ذاك طالما القصد في الحالين صحيحًا، وطالما المخالفة قد جاءت في العوارض.

٣- وأنت تستطيع أن تدرك ذلك كله فيما نقل عن سفيان الثوري أنه قال لمستنصحه: [" إذا جاءك الشيطان في الصلاة فقال: إنك مُراءٍ، فزده طولاً"].

لا لشيء إلا لأن سفيان يريد من مستنصحه أن يُفسد على الشيطان رغبته في إفساد عبادة كل عابد. وليعلم مستنصحه أن الطريق آمن؛ فمع سلامة القصد لا تضر العوارض.

٤- وأنت تستطيع أن تدرك ذلك كله فيما نُقل عن الفضيل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (ت/١٨٧هـ). وهو: الفضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، الإمام القدوة الثبت، شيخ الإسلام، أبو علي التميمي اليربوعي الخرساني، المجاور بحرم الله، ولد بسمرقند، ونشأ بأبيورد، وارتحل في طلب العلم، فكتب بالكوفة عن منصور والأعمش، وجعفر الصادق، وحميد الطويل، توفى بمكة.

أنت تستطيع أن تدرك ذلك كله فيما نُقل عن الفضيل، حيث بيّن الأساس والعارض، وبين أنه لو تحول العارض إلى أساس وقع الضرر؛ إذ العمل لأجل الناس شرك، وترك العمل لأجل الناس رياء، والإخلاص أن يعافيك الله منهما.

وفيما ذكرناه من الرجال والفهوم يقول المُصنف: [.. **كما قال مالك رحمه الله في الرجل يحب أن يُرى في طريق المسجد، ولا يحب أن يُرى في طريق السوق، وفي الرجل يأتي المسجد فيجد الناس قد صلوا، فيرجع معهم حياءً.**

وكما قال ﷺ يحب جمالَ نعله وثوبه.

ومن ثم قال سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " إذا جاءك الشيطان في الصلاة فقال: إنك مراء، فزده طولاً ".

وقال الفضيل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " العمل لأجل الناس شرك، وترك العمل لأجل الناس رياء، والإخلاص أن يعافيك الله منهما " انتهى].

الرياء تحرير وتنوير:

ولم يشأ المصنف أن يغادر هذه المنطقة من البحث قبل أن يستنتج من كلام العلماء ما يزيد المسألة وضوحًا حتى يتجنبها كل عاقل.

وكثير من الناس يظنون أن الرياء لا يقع إلا في الفعل، فالمرء يفعل الفعل لا يقصد به وجه الله، وإنما يتطلع به إلى رأى الناس فيه فيكون رياءً.

والحق أن الرياء كما يقع في الفعل يقع في الترك؛ فالمرء يقبض نفسه عن مجانفة إثم قد نهى الله عن مجانفته يريد به وجه الناس لا وجه الله، فيكون رياءً.

والمصنف يعلل لهذا العموم بهذا الجذع اللغوي الذي يعود إليه الرياء؛ إذ الجذع اللغوي للرياء هو الرؤية. والرؤية إنما تقع على الفعل، وهى تقع على الترك على حدٍّ سواء. والأمانة قد اقتضت المصنف أن ينسب هذا الملحظ إلى الفضيل؛ فهو وإن لم يكن في ظاهر كلامه إلا أنه مخبوء في طواياه، لو قد تأملت كلامه وأعدت النظر فيه لأفصح عن نفسه.

والرياء من أهم خواصه التي تحدد معناه أنه صفة تكون في المرائي، حيث هو يتطلع إلى رؤية الناس له فيما عمل أو ترك وهى حقيقة الرياء وليس العكس، إذ ليس من الرياء أن يتطلع الناس إليه وهو منصرف عنهم.

ومن خواص الرياء أن يهتم المرائي بنظر الناس له دون أن يخلو قلبه من مقصود العبادة، فلو تمحض العمل للناس خرج من كونه رياءً ودخل في دائرة الشرك،

فتأمل ذلك وافقهه.

ثم عد إلى كلام المصنف وتأمله من جديد فهو مهم.

قال: **[وفي طيه أن الرياء يقع بالترك كالفعل، فاشتقاقه من الرؤية، رؤية المرائي الخلق، لا رؤيتهم له، ولولا ذلك لما صح منه في الخلوة.**

ثم هو فيما قصد للعبادة، لا فيما قصد به الخلق مجردًا، فإنه الشرك الأعظم، أو قريب منه، والله أعلم].

القاعدة الرابعة والسبعون بعد المائة

في تحرير المقاصد ونفي الخواطر

- -

قصد نفي الخواطر بإقامة الحجة على إبطالها يزيدها تمكيناً في النفس لسبقها وقيام صورتها في الخيال.

فظهر أن دفعها إنما هو بتسليمها والتلهي عنها، في أي باب كانت، ومن ثم قال سفيان: (فزده طولاً).

وقال ﷺ: " ليقل الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة".

ويقال: الشيطان كالكلب، إن اشتغلت بمقاومته مزق الإهاب، وقطّع الثياب، وإن رجع إلى ربه صرفه عنك برفق.

وقد جاءني ليلة في بعض الصلوات، وقال: إنك مُراء، فعارضته بوجوه، فلم يرجع حتى فتح الله بتسليم دعواه وطردها في كل أعمالي، بحيث قلت: الرياء في هذه إثبات للإخلاص في غيرها، وكل أعمالي معيبة، وهذا غاية المقدور. فانصرف عني في ذلك الوقت. والحمد لله.

* * *

الشـــرح

- - - -

موضوع هذه القاعدة عظيم؛ إذ فيها تحديد المعوقات التي تعرض للإنسان وهو يؤدي ما عليه من التكاليف التي كلفه الله بها، وفيها من المنهج المقترح الذي يـــرد هذه الصعوبات على مُنشئيها، حتى يبدوَ الطريق وقد خلا من كل عقبة كأداء فيسهل السير ويصفو المشرب.

وهذا كلام مجمل يحتاج إلى بعض التفصيل.

والقصة في نظري تبدأ منذ اللقاء الأول بين آدم وإبليس وما جاءت به الأيام بعد ذلك من تجارب، قد وجب على الإنسان أن يأخذ منها العظة والعبرة، فحين التقـــى إبليس في الجنة بآدم عليه السلام وزوجه حواء أخذ يمارس معهما غوايتــه، وهـــي ممارسة قد ظهرت معها قدرات إبليس وإمكاناته، وهي قدرات لا ترقى إلـــى حـــد الإضلال بالشبهة، ورغبة إبليس في حمل آدم وبنيه على الافتتان لا ترقى إلى حـــد القهر بالسلطان المادي، وهكذا قد بقيت قدرات إبليس في حجمها المحدود الـــذي لا يعدو نطاق الوسوسة والغواية (**فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلـــك علـــى شجرة الخلد وملك لا يبلى* فأكلا منها فبدت لهما ســـوءاتهما وطفقـــا يخـــصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى* ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى* قال اهبطا منها جميعًا بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هـــداى فلا يضل ولا يشقى**" [طه / ١٢٠ – ١٢٣].

وفي السياق نفسه تحدثت [سورة الأعراف/٢٠ – ٢٤] عن غواية إبلـــيس لآدم وحواء من خلال هذه القدرات المحدودة، وفيه: "**فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونـــا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين* فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة ونـاداهمـــا ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين* قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين* قال اهبطـــوا بعـــضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين**".

وهذا الذي قررناه استنادًا إلى الماضي وقد حكاه القرآن من ضعف إمكانات إبليس، هو ما سيقرره إبليس نفسه في مستقبل الأيام حين يستقر كلّ في قراره يوم الدين، على نحو ما قال الله عز وجل [إبراهيم / ٢٢]: "**وقال الشيطان لما قُضى الأمر إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي إني كفرت بما أشركتمون من قبل إن الظالمين لهم عذاب أليم**".

وانحصار إمكانات إبليس وقدراته على هذا النحو هو بعض ما ألقى بالسرور على رسول الله ﷺ حيث اعتبره من نعم الله على أمته وعلى الناس.

يؤكد ذلك ما قاله رسول الله ﷺ وأخرجه أبو داود في سننه/ ٥١١٠، والنسائي في الكبرى /١١٥٠٣ بالسند إلى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: **إني أجد في نفسي الشيء، لأن أكون صمتا أحب إليّ أن أتكلم به، فقال النبي ﷺ: " الله أكبر، الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة ".**

هذا هو العدو الأول، والمعوق الأكبر الذي يحاول صرف ابن آدم عن أن يسلك الطريق المستقيم إلى ربه، وتلك هى قدراته.

غير أن ابن آدم قد كان له عدو من نفسه هو أكثر شراسة، وأعني بنفسه جنسه من أبناء نوعه، وهم الذين قال الله عنهم: إنهم شياطين الإنس، وشراسة شياطين الإنس تتمثل في تلك الشبه التي يثيرونها ويحاولون أن يقيموا عليها الأدلة التي تُلقي بالإنسان في الحيرة، وهى شُبَه لا تنصرف عن صاحبها إلا أن يصطنع لها الدليل.

ومن الملهيات أو المعوقات هذه القوة المتخيلة في النفس، ترسم لصاحبها صورًا ينشغل بها فتلهيه وتقطعه عن ذكر ربه.

وهذه المعوقات الثلاث لابد للإنسان من أن يتخلص منها إن أراد أن يصفو مشربه، ويُخلص توجهه إلى خالقه، وينقطع قلبه عمن سوى ربه.

وأصعب هذه المعوقات ما يأتي به شيطان الإنس من شُبه يلقي بها في طريق العابد، وصعوبتها قد جاءت من انحصارها وتحديدها، والمنهج الذي ينبغي أن يتبعه السالك في صرف هذه الشبهة هو في أن يصطنع لها الدليل الذي يجتث جذورها، ويقتلع أصولها.

أما هذه الصعوبات التي يكون مصدرها القوة المتخيلة؛ فهي صعوبات منشؤها هذا الخيال الذي يشغل الخاطر بما يلقيه فيه من صور متخيلة، عناصرها في الكون وصورها من صنع الخيال. والمنهج الذي يجب على الإنسان أن يصطنعه بهذه الأخيلة وإبطالها هو في مسايرتها إلى حد الإشباع؛ إذ بهذه المسايرة تنقطع هذه الأخيلة؛ حيث إنها لا أساس لها في الواقع الخارجي إلا ما كان من هذه العناصر التي ركب منها الخيال صورَه.

والذي يبقى أمامنا وأمام كل سالك إنما هو نزغات الشيطان وعمله المرتكز على عداوته لبني آدم، وفيه التحليل على إبطال كل عمل صالح يصطنع لإبطاله كل حيلة يستطيعها، وهو لا يستطيع إلا الوسوسة؛ حيث لم يشأ الله أن يجعل له على المكلَّف سلطانًا، إلا ما كان من الغواية ومخاطبة الغرائز، وإلا ما كان من المغالطة التي تُلقي بالمكلَّف في بحار الوسوسة.

وعلاج هذا الشغب لا يكون بمقاومته؛ إذ إن مقاومته تيسر له التمكين في النفس والتشبث بها، ولا منجي من ذلك كله – بعد توفيق الله – إلا أن يوافق المكلَّف شيطانه، ويجاريه فيما يوسوس به.

والمصنف لا يتناول من هذه الصعوبات الثلاث التي ذكرناها إلا هذا الشغب، وإلا هذه الوسوسة التي يُلقي بها الشيطان في طريق المكلف رغبة منه في إبطال عمله.

وللمصنف كلام نفيس في هذا المجال.

قال: **[قصد نفي الخواطر بإقامة الحجة على إبطالها يزيدها تمكينًا في النفس لسبقها، وقيام صورتها في الخيال.**

فظهر أن دفعها إنما هو بتسليمها والتلهي عنها في أيِّ باب كانت].

نصائح في حكايات وأقوال وتجارب:

وما ذكرناه فيما سلف في المسألة – عمومها وخصوصها – يوضحه ما ذكره المصنف يحكيه عن نفسه أو غيره من نصائح، ومن تجارب، ومن نصوص شرعية يُزيد المقام وضوحًا وجلاءً.

فهذا سفيان الثوري ينصح لكل عابد إذا ما جاءه الشيطان يوسوس له ليقول له

في عبادة من عباداته: لقد أطلت، فإن العلاج الناجع لا يتمثل في المخالفة، وإنما يتمثل في أن يزيده طولاً، حتى يعلم أن الطريق أمامه إلى غوايته غير مُعبدة.

وهذا سيد الخلائق ﷺ يشتكي إليه رجلٌ وسوسة الشيطان في محاولة إضلاله، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله على أن جعل قدرات الشيطان منحصرة في الوسوسة.

وقال بعض العارفين يضرب لغواية الشيطان الأمثال: إن الشيطان كالكلب يعترضك يشاغبك؛ فإن هادنته انصرف، وإن عارضته هاجمك فآذاك في إهابك الذي هو جلد، ومزق ثيابك الذي يسترك.

وللمصنف تجربة خاصة حيث جاءه الشيطان في ليلة خلا فيها إلى ربه، فقال له: إنك مُراءٍ، والرياء مُفسد للعمل، فعارضه بوجوه من المعارضة، فاستمسك بهدفه إلى أن فتح الله عليه بمسايرته، فقال له: إن هذا أمر مطردٌ فيما أقول وأفعل، فلما حدث منه هذه المسايرة من خلال هذا المنهج المقترح انصرف عنه الشيطان يائسًا من غوايته وإضلاله.

وفي هذه الأمثلة جميعها يقول المصنف: [... **ومن ثم قال سفيان: (فزده طولاً).**

وقال ﷺ: " ليقل الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة ".

ويقال: الشيطان كالكلب، إن اشتغلت بمقاومته مزق الإهاب، وقطع الثياب، وإن رجعت إلى ربه صرفه عنك برفق.

وقد جاءني ليلة في بعض الصلوات، وقال: إنك مُراءٍ، فعارضته بوجوه فلم يرجع حتى فتح الله بتسليم دعواه وطردها في كل أعمالي، بحيث قلت: الرياء في هذه إثبات للإخلاص في غيرها، وكل أعمالي معيبة، وهذا غاية المقدور، فانصرف عني في ذلك الوقت والحمد لله].

* * *

القاعدة الخامسة والسبعون بعد المائة

في أفضلية العمل بين إخفائه وإظهاره

إظهار العمل وإخفاؤه عند تحقق الإخلاص مستوٍ، وقيل: وجود تحققه مقوٍّ لرؤية الخلق، وقد جاء طلبه شرعًا من غير إشعار بشيء من وجوه الإخلاص ولا الرياء.

فظهر أن مراعاته لخوف التلوين، ولراحة القلب من مكابدة الإظهار في العموم، ولحسم مادة ما يعرض أثناءه.

قيل: وتفضيل النافلة لما علل به ﷺ من قوله: "اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم، فإن الله جاعل منها في بيوتكم بركة، ولا تتخذوها قبورًا".

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

لقد فُهم من مجموع ما سبق، ومن مصادر الشريعة أن عمل المكلَّف له أصل وقواعد يقوم عليها، وله عوارض تعرض له. وأصول كل عمل وقواعده أمور تجب مراعاتها حتى يبلغ كل عمل غايته، أما عوارضه التي تعرض له فهي مسائل يتأتى فيها اختلاف الآراء واختلاف النصوص إلى حد التقابل في الظاهر، غير أن هذا الاختلاف مرجعه اختلاف النِّسب، وليس اختلاف الأحكام على الشيء الواحد مهما اختلفت مناسباته.

وأصل العمل وقاعدته الكبرى هو الإخلاص؛ فإذا ما اكتمل الإخلاص وتمحض العمل لله عز وجل، وأسلم صاحبه الوجه لله دون سواه، أحب حينئذٍ قطع النظر عن العوارض، ومن أهمها: السر في العمل، والعلانية فيه، بمعنى أنه إذا ما تمكَّن الإخلاص فلا بأس بعد ذلك أن يؤدي العامل عمله في علانية، أو يؤديه في سر حتى لا تعلم شمالُه ما فعلت يمينُه.

وفي بيان ذلك يؤكد المصنف فيقول: **[إظهار العمل وإخفاؤه عند تحقق الإخلاص مستوٍ]**.

طلب الإخلاص من المكلَّف محور خطاب الشريعة:

وأنت إذا تأملت في خطاب الشرع للمكلَّف، وجدته يركز بغاية الحسم على الإخلاص مع مراعاة الحذر في إظهاره، لأن في إظهاره ما يقوي رؤية الخلق له، ولعله يفتتن بهذه الرؤية؛ ومن أجل ذلك فإنك تجد الشرع قد طلب مراعاة الإخلاص من غير إظهار لشيء من وجوه الإخلاص أو الرياء؛ وهو يطالب المكلَّف ألا يظهر الرياء لما علمت أن الرياء في حقيقته راجع إلى المكلَّف في عمله وقوله لو قد أحب أن يطلع عليه الناس.

وفي ذلك يقول المصنف: **[وقيل: وجود تحققه مقو لرؤية الخلق، وقد جاء طلبه شرعًا من غير إشعارٍ بشيء من وجوه الإخلاص ولا الرياء]**.

وأنت ينبغي أن تلتفت إلى مرجع الضمائر في كلام المصنف، حتى يكشف النصُّ عما أراد المصنف منه.

فائدة مراعاة الإخلاص في القول والعمل:

ثم إن المصنف لا يفوته أن يعلل لوجوب مراعاة الإخلاص، وأن مراعاته ليست من قبيل العمل التحكمي، وإنما المكلَّف يراعي الإخلاص في عمله لما يترتب عليه من فوائد، أهمها:

١- إن مراعاة الإخلاص فيها أمانٌ من التلوين والتنوع في المقاصد من العمل؛ إذ من المحتمل أن العامل يعمل مرة يقصد بعمله وجه الله، وهو يعمل مرات على مقاصد أخرى، كل منها بحسب مناسبته، ولا ينقذه من ذلك إلا أن يأتي العمل مستقرًا على قاعدته من الإخلاص الذي هو حصن أمانٍ من التلون في المقاصد.

٢- وفي مراعاة الإخلاص راحة للقلب من مكابدة الإظهار وما يترتب عليه من مفاتن؛ إذ لو جاء العمل على غير قاعدة الإخلاص؛ لكانت مقاصده في مهب الريح خاصة إذا ظهرت بين الناس؛ فجاء الإخلاص طوق نجاة يحمي صاحبه من الغرق في بحار ظلمات الرياء، واختلاف المقاصد، وفيه حماية للقلب من مكابدة إظهار العمل والبحث له عن ستر يخفيه.

٣- وفي مراعاة الإخلاص قطع لنزغات الشيطان حين تَعرضُ عليه من المواد المحتملة لإبطال العمل ما يشككه في عمله، فيكون الإخلاص حاسمًا لهذه المواد وقاطعًا لها على وجه يريح القلب ويطمئن الفؤاد.

وفي هذه الدواعي والمبررات التي يُذكر إلى جوار نوع خطاب الشرع للمكلَّف، باعتبارها حِكَمًا أو باعتبارها أسبابًا لجريان الخطاب على هذا النحو. يقول المصنف: **[فظهر أن مراعاته لخوف التلوين، ولراحة القلب من مكابدة الإظهار في العموم، ولحسم مادة ما يعرض أثناءه].**

تنبيه:

والمصنف قد أدرك أن هناك أمورًا في الشرع ربما لا تتأتى منسجمة مع هذا النسق الذي ذكره، حيث طلب الشارع مراعاة الاختفاء عن أعين الناس في ظاهر الأمر، مع أن النسق قد جرى على أنه إذا ما رُوعي الإخلاص؛ فلا نلتفت بعد ذلك إلى العمل يأتي سرًا أو جهرًا.

ثم ذكر من ذلك مثالاً في حديثٍ لرسول الله ﷺ (أخرجه مسلم ٦ – ك صلاة

المسافرين وقصرها – (٢٩) باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد – ج ٧٧٧) بسنده إلى ابن عمر [عن النبي ﷺ قال: " **اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم. ولا تتخذوها قبورًا** "].

والمصنف لا يستشعر إعضالاً في هذه المسألة كما لا يستشعر صعوبة في الخروج من نظائر هذا المثال وأشباهه.

أما هنا فإن النبي ﷺ قد رغب لأمته أن ينشروا البركة في بيوتهم، خاصة وأننا في الدنيا وهي محل التكليف، وطلب إليهم ألا يجعلوا بيوتهم قبورًا؛ إذ القبور لا تنشأ فيها عبادات، وبالتالي لا يُستجلب إليها بركة من بركات الدنيا على ما هو ظاهر الحديث الذي نقلناه لك، وسطرناه بين يديك.

قال المصنف يلفت نظر قارئه: **[وقيل: وتفضيل النافلة لما علل به ﷺ من قوله: "اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم، فإن الله جاعل منها في بيوتكم بركة، ولا تتخذوها قبورًا " والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة السادسة والسبعون بعد المائة

في المعاملات المالية والأخلاقية ما يحل وما يحرم مفاهيم وتحريرات

- -

المداهنة: دفع الباطل والحق بالباطل المشبِه للحق.

والمداراة: دفع الباطل بوجه مباح، وكذا إثبات الحق، سواء كان لك أو لغيرك.

وقد صح أن: " المداراة صدقة ".

وقد صح: " من شفع لأخيه بشفاعةٍ، فأهدى له من أجلها هدية، فقد فتح على نفسه بابًا عظيمًا من الرياء ".

والفرق بين الهدية والرشوة: ما قُصِد للمودة فهو الهدية إن تجرَّد، وما قُصد لجرِّ نفع غير ديني، ولا في مال الشخص، ولا في نفسه، بل للإعانة فرشوة.

وهذه الأربع يخفي إدراكها على حُذاق العلماء في آحاد المسائل، فتعين الورع فيها.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

هذه قاعدة تطرح قضية شاقة ومهمة في نفس الوقت.

أما مشقتها ومشقة التعامل معها فلأنها تعالج أنواعًـا مـن الـسلوك البـشري، والسلوك البشري هو تعبير عن العلاقات المتساندة بين الناس، وأنت عليم بأن الناس ليسوا على شاكلة واحدة حتى يحكمهم نسق بعينه؛ فمنهم سـليم الطويـة، واضـح التعبير عن نفسه، ظاهره مثل باطنه لا يتوقع منه إلا خيرًا، ومنهم من هـو سـيء الطوية، راغب في مضايقة الناس أصابته شبقية تدفعه إلى أن يحوز كل خير لنفسه من حِله، ومن غير حِله، تصاحبه شراسة في الأخلاق وجفوة في الطباع، متمـرس على ضرب المناضد بالأيدي وركل الأرض بالأقدام يقترن ذلك كله برفع الـصوت والتفنن في السباب لا لشيء إلا لإرادة أن يخلق مناخًا مناسبًا يـستر بـه رغباتـه المنحرفة.

وبين هذين الرجلين من تصاحبهم أخلاقهم وسلوكهم على درجة تقترب من هذا القطب أو ذاك.

وتصنيف هذه المجموعات أمر بالغ الصعوبة لمن يريد أن يتعامل مع كل واحد منهم على حدة.

وصعوبة الموقف لن تتوقف عند هذا الحد وإنما يعضد هذه الصعوبة ضـرورة النظر في التشريع الذي يحكم سلوك الناس ويضبط علاقاتهم المتساندة؛ ففي التشريع عبارات دالة على معانٍ على كل مسئولٍ عن التشريع أن يحرر دلالة كل لفظ، وأن يحدد معانيه بدقة وهى مسألة بالغة الصعوبة على الفقهاء فما بالك بمن ليـست لـه بالفقه صلة؟!

ومن هنا يجب أن نقف عند قول رسول الله ﷺ يدعو الله أن ينضر وجه كـل الإنسان سمع منه مقالته فأداها كما سمعها فَرُب حامِل فقه إلى من هو أفقـه منـه، ورُبَّ حامل فقه وليس بفقيه.

هذه بعض الصعوبات التي يحملها إلينا موضوع هذه القاعدة.

وهذه القاعدة – مع ذلك – تشير إلى موضوع هو من الأهمية بمكان، لأننـا –

بني البشر- مدنيون بالطبع اجتماعيون بالفطرة- كما ألمحنا إلى ذلك في أكثر من موطن - ولهذه الطبيعة فينا كان لابد من فقه النظام الذي يضبط سلوكنا ويهيئ لنا حياة مستقرة يتوفر فيها الأمن الداخلي والخارجي، ويعرف كل إنسان منا موقعه في مجتمعه وماذا عليه من واجبات وما له من حقوق، في مجتمع تتوزع فيه الأعباء بدقة، ويتوزع فيه فائض الإنتاج المادي والمعنوي على ميزان العدالة وقسطاس الاستحقاق.

إنها قاعدة موضوعها شاق، وموضوعها مهم.

والمصنف يجمع في هذه القاعدة أربع مصطلحات من التشريع المتصل بالأخلاق والأموال وبالعلاقات الاجتماعية، وطلب إلينا أن نتعرف بدقة على مدلول كل مصطلح، والفرق بين المصطلحات الأربع وما يدل عليه كل منها خاصة إذا اشتبهت الأمور اشتباهًا يغم على الفقيه معه أن يتبين الفوارق بين المصطلحات بسبب ما يحيط بها من غبش يحول بينه وبين أن يدرك الحقيقة على وجهها.

ونحن سنتتبع معه هذه المصطلحات الأربع محاولين أن نحدد معنى كل مصطلح وما عسى أن تكون هناك من علاقة بين هذا المعنى ومعنى مصطلح آخر.

وعلى الله قصد السبيل.

١- المداهنة:

والمداهنة على وزن مفاعلة، كالمصانعة، وهى وصف لسلوك خلقي يلجأ إليه صاحبه فيظهر لصاحبه غير ما يبطن على سبيل النفاق.

وقد تعرض لتحديد معنى المصطلح صاحب "التعريفات" فقال: (**المداهنة**: هى أن ترى منكرًا وتقدر على دفعه ولم تدفعه حفظًا لجانب مرتكبه، أو جانب غيره، أو لقلة مبالاة في الدين).

وأنت إذا تأملت في هذا التعبير وجدت أن المداهن: هو من يصانع غيره يحافظ على علاقته به فيضفي عليه من الأوصاف ما يقربه منه وهو يعلم أنه على غير ذلك، وهو قد يصانع رجلاً فيضفي عليه من الأوصاف ما ليس فيه حفاظًا على ثالث لهما به علاقة، وقد يفعل المداهن ذلك لأمر آخر غير هذين وهو أمر يكشف عن علاقة الدين بالمداهن فيظهر من مداهنه أنه لا يهتم بالدين ولا يميل إلى نصرته

أو نصرة قضاياه.

هذا ما ذكره صاحب التعريفات من المعاني، وضرب لها الأمثال كما رأيت؛ إذ المصانعة – فيما يظهر من عبارة الجرجاني – هي عبارة عن إظهار أمر وإخفاء غيره لسبب ما من الأسباب.

وهذا الذي ذكره الجرجاني قريب الصلة جدًا بما حدده الواضع اللغوي لهذه الكلمة ففي لسان العرب أنه (المداهنة، والإدْهان: المصانعة، واللين، وقيل: المداهنة إظهار خلاف ما يُضمر، والإدْهان: الغِش، ودَهَنَ الرجل: إذا نافق).

وفيه نقلاً عن غيره: أن المداهنة: هى الكفر، ولعل هذا استنباط من معنى اللفظ حيث إن هذا المعنى ينتهي في غايته إلى هذه النهاية المؤلمة.

وفي القرآن الكريم استعمال لهذه المادة ولكن على وزن المفاعلة حيث قال – تعالى– : [القلم: ٩] " ودوا لو تدهن فيدهنون".

وللمفسرين في فهم هذا النص كلام لا يخرج عما ذكرناه.

قال الرازي: (مفاتيح الغيب: ج١٥/ ص ٦٥٣). (وفيه مسألتان: المسألة الأولى: قال الليث: الإدهان: اللين والمصانعة، والمقاربة في الكلام.

قال المبرد: داهن الرجل في دينه، وداهن في أمره: إذا خان فيه وأظهر خلاف ما يُضمر.

والمعنى: تترك بعض ما أنت عليه مما لا يرضونه مصانعة لهم فيفعلون مثل ذلك ويتركون بعضا مما لا ترضى فتلين لهم ويلينون لك.

وروى عطاء عن ابن عباس: لو تكفر فيكفرون.).

وما فهمه ابن عباس من هذه الآية يعضده قول المولى في علاه: [الواقعة: ٨١: ٨٢]، " **أفبهذا الحديث أنتم مدهنون، وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون** ".

والكلام في المداهنة باعتباره وصفًا أخلاقيًا يطول وقد كتب فيه رجال من المهتمين بكتب الأخلاق من نحو أبي طالب المكي، وأبي حامد الغزالي وغيرهما. فليطلب في مظانه.

أما المصنف فله في تحديد المداهنة كلام يذكر فيُشكر ولا يُنكر، إذ الرجل قد جعل المعنى المراد من المداهنة واسع الصدر بحيث يقبل المداهن وهو يدفع في

وجه الباطل ويقبل المداهن وهو يدفع في وجه الحق؛ ولكن أسلوبه في الحالين غير حميد؛ إذ هو يدفع في وجه هذا وذاك بباطل يشبه في صورته ومنهجه الحق بحيث لا يفقهه إلا العالمون وقد يغُم على بعض العالمين فهمه.

قال المصنف: **(المداهنة: دفع الباطل والحق، بالباطل المُشبه للحق).**

وأنت إذا تأملت فيما ذُكر علمت أن الأداة التي يستعملها المداهن ليدفع في وجه الباطل أو يدفع في وجه الحق هى الباطل الذي يُشبِه الحق.

٢- المُدارة:

والمداراة هو الآخر وصفٌ أخلاقي جاء على وزن – مفاعلة – للإشارة إلى نوع علاقة سلوكية بين طرفين، فهي مفاعلة بينهما.

ونحن إذا أردنا أن نحدد الجذر اللغوي، أو أصل الاشتقاق في الكلمة لكي نتعرف على مدلول – المداراة – عند الواضع اللغوي، فنحن سنجد أنفسنا مباشرة أمام احتمالين، أحدهما: أن يكون الأصل الاشتقاقي للكلمة هو: درأ – بالهمزة، وثانيهما: أن يكون الأصل الاشتقاق للكلمة: درَى – بغير همز.

والكتب التي تهتم بالمعاني الوضعية للغة تعتمد الاحتمالين جميعًا، ولكن لكل واحدٍ من هذين الاحتمالين دلالة تختلف من بعض نواحيها عن دلالةِ الثاني في الكلمة.

قال ابن منظور: [والمداراة في حسن الخلق والمعاشرة مع الناس يكون مهموزًا وغير مهموز، فمن همزه كان معناه الاتقاء لشره، ومن لم يهمزه جعله من دريت الظبي أي احتلت له وختلته حتى أصيده. وداريته من دريت أي ختلت].

ولو قد أعدنا النظر فيما يقوله ابن منظور لتأكد بين يدينا صدق ما حكمنا به على المداراة أول عهدنا عن الحديث عنها، وهو أن المداراة وصفٌ أخلاقي.

وكون – المداراة – وصفٌ أخلاقي ظاهر في الاحتمالين جَميعًا اللذين لاحظناهما ونحن نبحث عن جذع الكلمة أو أصلها الاشقاقي، فنحن إذا قلنا: إن أصلها الاشتقاقي هو: درأ – تكون دلالتها منحصرة في اتقاء شر من نداريه، وهو – مهما ظهر منه أنه غير أخلاقي – له دلالة أخلاقية تتصل بالمُداري، لأن فيه المحافظة على سلامة المجتمع من التشرذم. وإذا قلنا: إن أصلها الاشتقاقي – دَرَى

– فالمعنى الأخلاقي في دلالتها ظاهر لما في هذه الدلالة من التلطف، وأُخذُ الآخر على أحسن أحواله التي يرتضيها.

والشيخ زروق قد استفاد من كلام اللغويين هذه الفوائد التي ذكرناها ونصّ عليها، وقد أمدته الشريعة بظهير من النصوص صحيحة النسبة إلى رسول الله ﷺ، وظهر ذلك كله فيما قاله لنا هنا متصلاً بالمداراة.

قال: [**والمداراة: دفع الباطل بوجه مباح، وكذا إثبات الحق، سواء كان لك أو لغيرك.**

وقد صح أن: " المداراة صدقة"].

وهذا الذي أشار إليه المصنف من نصوص السنة وصححه، هو ما أخرجه (ابن حبان في صحيحه/٤٧١، والطبراني في الأوسط١/١٤٦ عن جابر، ولفظه: "**مداراة الناس صدقة**"].

وجاء كلام المصنف واضحًا في بابه،- فالمداراة – هدفها دفع الباطل وإثبات الحق للذات أو للغير بأسلوب مشروع، لا يعارض نصًّا في الشريعة ولا يخالف مقصدًا من مقاصدها.

السنة تبيح المدارة:

وأنت إذا تأملت مرة أخرى في المداراة باعتبارها وصفًا أخلاقيًا، وقستها إلى مقاصد الشريعة، لوجدت أن الشريعة تؤديها وتجيزها.

ومع ذلك فالسنة النبوية قد تعرضت للمداراة، وحكمت لها بالإباحة لتحقيق أغراضها التي تفيد المجتمع وتفيد الأفراد على السواء.

ولقد جاء في السنة من رواية مسلم ٤٥ ك البر والصلة والآداب، (٢٢) باب مداراة من يُتقي فحشه، ح/ ٢٥٩١) بالسند إلى عروة بن الزبير قال: [**حدثتني عائشة؛ أن رجلاً استأذن على النبي ﷺ. فقال: "ائذنوا له. فلبئس ابن العشيرة، أو بئس رجل العشيرة " فلما دخل عليه ألان له القول، قالت عائشة: فقلت: يا رسول الله قلت له الذي قلت. ثم ألنت له القول؟**

قال: " يا عائشة إن شر الناس منزلة عند الله يوم القيامة، من ودَعَه، أو تركه الناس اتقاء فحشه "].

وفيه من طريق آخر ما يفيد هذا المعنى، إلا أنه قد وقع في لفظه: " بئس أخو القوم وابن العشيرة ".

الحديث على ألسنة الشراح:

وهذا الحديث قد تناوله بالشرح جهابذة علماء السنة، وعلى رأسهم القاضي عياض، والنووي فقيه الشافعية.

قال النووي في شرحه على مسلم (١٦/١٤٤) حاشية: [قوله: (**إن رجلاً استأذن على النبي ﷺ فقال: " ائذنوا له...**") قال القاضي: هذا الرجل هو عيينة بن حصن ولم يكن أسلم حينئذ، وإن كان قد أظهر الإسلام، فأراد النبي ﷺ أن يبين حاله ليعرفه الناس ولا يغتر به من لم يعرف حاله، قال: وكان منه في حياة النبي ﷺ وبعده ما دل على ضعف إيمانه وارتد مع المرتدين، وجيء به أسيرًا إلى أبي بكر رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ ووصف النبي ﷺ له بأنه بئس أخو العشيرة من أعلام النبوة لأنه ظهر كما وصف، وإنما ألان له القول تألفًا له ولأمثاله على الإسلام، وفي هذا الحديث: مداراة من يُتقى فحشه، وجواز غيبة الفاسق المعلن فسقه، ومن يحتاج الناس إلى التحذير منه... ولم يمدحه النبي ﷺ، ولا ذكر أنه أثنى عليه في وجهه، ولا في قفاه، إنما تألفه بشيء من الدنيا مع لين الكلام، وأما بئس ابن العشيرة أو رجل العشيرة، فالمراد بالعشيرة قبيلته أي بئس هذا الرجل منها].

وقفة تأمل وموازنة:

وقبل أن نستمر مع المصنف في حديثه نحب أن نقف معك وقفة نوازن فيها بين المداهنة والمداراة، حتى يتبين لنا أن المداهنة: وصف سلبي منغمس في الرذيلة، قطع إليها المسافة إلى أقصى ذرعها، وأن المداراة: وصف إيجابي طار به حُسن المقصد وحلق في سماء الفضيلة إلى أن استقر على سنامها.

وعلماء الأخلاق قد تحدثوا عن الفرق بين الوصفين حديثًا مسترسلاً.

ونحن نجمل لك بعض هذا الحديث فنقول في الفرق بين المداراة والمداهنة.

قال ابن بطال: [المداراة مندوب إليها، والمداهنة محرمة، والفرق أن المداهنة من الدهان وهو الذي يظهر على الشيء ويستر باطنه، وفسرها العلماء بأنها

معاشرة الفاسق، وإظهار الرضا بما هو فيه من غير إنكار عليه.

والمداراة هى: الرفق بالجاهل في التعليم، وبالفاسق في النهي عن فعله، وترك الإغلاظ عليه حيث لا يظهر ما هو فيه، والإنكار عليه بلطف القول والفعل، ولا سيما إذا احتيج إلى تألفه ونحو ذلك].

وقال القرطبي في الفرق بينهما: [أن المداراة: بذل الدنيا لصلاح الدنيا، أو الدين، أو هما معًا، وهى مباحة وربما استحبت. والمداهنة: ترك الدين لصلاح الدنيا].

وقال الغزالي: [الفرق بين المداراة والمداهنة بالغرض الباعث على الإغضاء، فإن أغضيت لسلامة دينك، ولما ترى من إصلاح أخيك بالإغضاء، فأنت مدارٍ، وإن أغضيت لحظ نفسك، واجتلاب شهواتك، وسلامة جاهك، فأنت مداهن].

٣- الهدية:

والهدية هى الأخرى سلوكٌ أخلاقي، خيُرة فضيلة، وشرُه يخرج بالهدية عن إباحتها من قبل الشرع.

ولكي يتضح القول، نبدأ أولاً في تعريف الهدية كما هو عند الواضع اللغوي، وكما هو عند المشتغلين بالشريعة.

فالهدية عند الواضع اللغوي هي: المال الذي أُتحف وأهدى لأحد إكرامًا له، يقال: أهديت للرجل كذا: بعثت به إليه إكرامًا- فالمال هدية- والسلوك - إهداء-.

وأما في الاصطلاح فإن المعنى فيه: واحد لا يبعد كثيرًا عن المعنى اللغوي، وإن كانت عبارات الفقهاء قد وقع فيها بعض الاختلاف، لكنه اختلاف لا يؤثر على المعنى المراد شرعًا.

فالحنفية عرفوها بأنها: تمليك عين مجانًا. أعني بلا عوض مادي أو معنوي.

وقد عرفها المالكية بأنها: تمليكَ ذات لمن له التبرع أو ما يدل على التمليك تُنقل لمن له الأهلية شرعًا بلا عوض.

وعرفها الشافعية بأنها: تمليك عين بلا عوض مع النقل إلى مكان الموهوب له إكرامًا.

وعرفها الحنابلة بأنها: تمليك في الحياة بغير عوض.

واشترط أن تكون الهدية في الحياة لتخرج الوصية، فهي عطية لا تُستحق إلا بعد الوفاة.

وهذا النوع من العطية يشاركه في هذا الجنس العام عطايا لها بالهدية صلة، أعني صلة الاشتراك في الجنس، من نحو:

أ- **الهبة**. وهي في الاصطلاح: تمليك عين بلا عوض.

ب - **الوصية**. وهي في الاصطلاح: تبرع بحق مضاف إلى ما بعد الموت.

ج- **الوقف**. وهو في الاصطلاح: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه بقطع التصرف في رقبته على مصرف مباح.

د- **العارية**. وهي: إباحة الانتفاع بما يحل الانتفاع به مع بقاء عينه.

ه- **الرقبى**. وهي: جعل المالك شيئًا يُملِّكه لشخص آخر مدة حياتهما بشرط الاسترداد إذا مات الموهوب له قبل الواهب.

و- العمري. وهي: جعل شخص داره لشخص مدة عمر ذلك الشخص بشرط رجوع الدار إلى المعمِّر أو لورثته إذا مات المعمِّر والشخص المعمر له.

ونحن قد حاولنا أن نذكر هذه الألفاظ الدالة على معانيها، والتي تشارك الهدية في جنسها وتنفصل عنها في النوع، ليزداد أمر الهدية بين أيدينا اتضاحًا.

ومع ذلك فإنا قد حرصنا الحرص كله على أننا لا نذكر من المشارك للهدية في الجنس إلا ما كان مأذونًا فيه بالشريعة، فمن أراد أن يعرف المشارك في الجنس وهو غير مشروع فلينتظر قليلاً إلى الفقرة التالية، فسوف يجد فيها بغيته العلمية، وتطلعاته المعرفية.

ونحن نحب هنا أن نزودك بالحكم الشرعي للهدية، وبعض الأدلة التي تؤيد هذا الحكم.

أما حكم الهدية فقد أجمع العلماء على مشروعيتها وجوازها، بل واستحبابها إلا لعارض قد يخرجها عن مقصود الشرع منها.

أما الأدلة المعضدة فهي في الكتاب والسنة والإجماع، حيث جاءت منصوصًا عليها بلفظها، كما جاءت في سياق معناها والحكم على هذا المعنى.

ففي سورة النساء/٤. شدد الله عز وجل على أن للنساء ذمة مالية، ولا يجوز

للزوج بحال أن يأخذ من مال زوجته لا بالقوة ولا بالحيلة، لكن إذا أُهدى إليه من زوجته شيءٌ على شرط الهدية، بأن طابت به نفسها فلا مانع شرعًا من قبوله: "**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسًا فكلوه هنيئًا مريئًا** ". (النساء ٤) وفي سورة البقرة/١٧٧. قوله تعالى: "**وآتي المال على حبه ذوي القربى واليتامى**".

وفي السنة ما أخرجه الشيخان أن رسول الله ﷺ قال: "**يا نساء المسلمات، لا تحقرن جارة لجارتها ولو فِرسِنَ شاة** ". وفيه حضٌ على إفشاء الهدية في المجتمع المسلم لا يمتنع المُهدِي عن إعطاء الهدية لصغرها، ولا يجوز للمهدَى إليه أن يعلق على الهدية لحقارتها.

وفي البخاري من رواية أبي هريرة كذلك أن رسول الله ﷺ قال: " **لو دُعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت، ولو أهدى إليّ ذراع أو كُراع لقبلت**".

وفي السنة كثير مما رُفع إلى رسول الله ﷺ في هذا المجال.

وإجماع الأمة منعقد على مشروعية الهدية.

ولا يشترط في الهدية إيجاب ولا قبول، وإنما يكفي دفعها من المُهدِي وقبضها من قبل المُهدَى إليه؛ فكم أُهدى إلى النبي ﷺ وقبض النبي ما أهدى إليه دون أن يُنقل في ذلك إيجاب ولا قبول.

والمصنف يلحظ ذلك كله ويعبر عنه بعبارات لها ظاهر وفحوى.

٤- الرشوة:

هذا هو المصطلح الرابع الذي ضمته هذه القاعدة، وهو مصطلح له دلالةٌ سلبية في مجال الأخلاق، وفي حكم الشريعة على العموم.

ومن المفيد أن نتناول الرشوة بالتعريف ونشفعه بالحكم ليحذرها الناس مهما بدّلت ثيابها، وتسربلت بسرابيل أخرى تجعل معناها يغم على بعض الناس فيقع في شراكها، ويجانف إثمها.

والرشوة في اللغة. راؤها مثلثة، بحيث تكون راؤها مضمومة، ومفتوحةً، ومكسورةً، وهى الجُعل يُعطي لقضاء مصلحة.

قال الفيومي: الرشوة – بالكسر – ما يُعطيه الشخص للحاكم أو غيره ليحكم له،

أو يحمله على ما يريد.

وقال ابن الأثير: الرشوة: الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، وأصله من الرشاء الذي يُتَوصل به إلى الماء. وقيل: من يشا الفرخ إذا مد رأسه إلى أمه لتزقه، وفيها من المصانعة والمحاباة ما لا يخفى.

وقد تسمى الرشوة البرطيل وجمعه براطيل.

قال المرتضى الزبيدي: واختلفوا في البراطيل بمعنى الرشوة، هل هو عربي أو. لا؟

وفي المثل: البراطيل تنصر الأباطيل.

والرشوة في اصطلاح الفقهاء: ما يُعطي لإبطال حق، أو لإحقاق باطل.

وهو أخص من التعريف اللغوي، حيث قيد بما أعطى لإحقاق الباطل، أو إبطال الحق.

ومن المفيد أن نذكر ألفاظًا تشارك الرشوة في جنسها وفي استتباع الإثم لفاعلها، وذلك من نحو:

أ- المصانعة.. وهي: أن تصنع لغيرك شيئًا ليصنع لك آخر مقابله، وهو كناية عن الرشوة.

وفي المثل: من صانع بالمال لم يحتشم من طلب الحاجة.

ب- السحت - بضم السين-:

أصله من السَّحت - بفتح السين - وهو: الإهلاك والاستئصال، والسحت: الحرام الذي لا يحل كسبه. وهو أعم من الرشوة كما ترى.

وقد سمى سُحتًا لأنه يسحت البركة عن متعاطيه أى: يُذهبها.

موازنة بين الهدية والرشوة:

وبعد هذا الذي ذكرناه يمكنك أن توازن بين الهدية والرشوة لتجد أنهما قد اشتركا في الجنس، وامتاز كل واحد منهما بالفصل الذي يميزه، أو بالخاصة التي تعيِّنُه وهو أمر لا يعز عليك إدراكه.

قال المصنف يشرح طبيعة هذين المصطلحين، والعلاقة بينهما، والحكم الشرعي في كل منهما: [وقد صح: " **من شفع لأخيه بشفاعة، فأُهدى له من أجلها هدية،**

فقد فتح على نفسه بابًا عظيمًا من الرياء " (أخرجه أبو داود في السنن/٣٥٤١، والإمام أحمد في المسند ٥/٢٦١).

والفرق بين الهدية والرشوة: أن ما قُصد للمودة فهو الهدية إن تجرد، وما قُصد لجر نفع غير ديني، ولا في مال الشخص، ولا في نفسه، بل للإعانة، فرشوة].

تنبيه هام:

أما المصنف فقد التفت إلى ما اشترك فيه المصطلح الأول والثاني في الجنس الذي يخصهما، وتميز كل واحد منهما بفصل أو بخاصه، والتفت إلى ما اشترك فيه المصطلح الثالث والرابع في الجنس الذي يخصهما، وتميز كل منهما بالفصل أو الخاصة، وعلم أن هذا الاشتراك وما يتبعه من تميز دقيق ربما يجعل المسائل أمام المكلَّف مُلتبسة، والأحكام مختلطة، ولذا فقد رأى أنه من الورع أن يترفع المرء عن الجميع حفظًا لدينه.

وهو كلام فيه نظر لا يخفاك.

ومع ذلك فأنا أنقل لك وجهة نظره بألفاظه.

قال: **[وهذه الأربع يخفى إدراكها على حذاق العلماء في آحاد المسائل، فتعين الورع فيها، والله سبحانه أعلم].**

* * *

القاعدة السابعة والسبعون بعد المائة

الخلـــق ماهـيته وحقـيقته

- - - - - - - - - - - -

الخُلُق: هيئة راسخة في النفس تنشأ عنها الأمور بسهولة، فَحَسنُها حَسَنٌ، وقبيحها قبيح.

فهي تجري في المضادات، كالبخل والسخاء، والتواضع والكبر، والحرص والقناعة، والحقد وسلامة الصدر، والحسد والتسليم، والطمع والتعزز، والانتصار والسماح، إلى غير ذلك.

فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة يتناول المصنف الخلق بحثًا عن ماهيته المتمثلـة فـي الـذهن، ورصدًا لحقيقته المتمثلة في الذهن والخارج جميعًا.

وهو عمل أكاديمي يستهوي الناظرين ويجتذب إليه كلَّ ذي لبٍ ومبتغٍ في العلـم ركنًا ركينًا.

ولم يكتفِ المصنف بذلك، ولكنه جنح للأمثلة التطبيقية التي تزيد الأمر وضوحًا لا يحتمل بعده شيئًا من الغموض، ولا قليلاً من الغبش الذي يحول بـين المُـدرِك والمدرَك.

تعريف الخلق:

ولنبدأ هنا مع المصنف بتعريف الخلق على ضوابط المنطقيـين، وهـو عمـل يستدعي منا أن نستبعد كل محاولة ناقصة وكل عمل افتتن به أصحابه وتحمسوا له، وهو في بيان الماهية والحقيقة غير دقيق.

ولم يتعرض المصنف لتفصيلات يحتاج إليها الموقف عندما نريـد أن نعـرّف الخُلق، وإنما عمد مباشرة إلى قطف الثمرة، وهو عمل يحتاج قبله إلى شرح وبيان، ومقدمات هي بمثابة الأدوات.

وهذا كلام المصنف على وجهه.

قال: [**الخلق: هيئة راسخة في النفس تنشأ عنها الأمور بـسهولة، فحـسنُها حسن، وقبيحها قبيح**].

وما ذكره المصنف هنا هو اجتزاء مما ذكره الإمام الغزالي، اكتفى بـه جريـا على منهجه في كتابته للقواعد، باعتبار أنها تقتضي بطبيعتها عدم الاستطراد، كمـا تقتضي الاقتصاد في ذكر المقدمات والتفاصيل.

ونحن باعتبار أننا قد أخذنا على عاتقنا أن نفصّل المجمل، ونـشرح الغـامض، ونبين ما يحتاج إلى بيان لكي نضع القارئ أمام مسئوليته من الفهوم، سوف نحاول أن نقف عند هذا التعريف وقفة بقدر ما يحقق الهدف من تفصيل المجمـل وبيـان الغامض.

ونحن قد سبق لنا أن كتبنا في هذا الموضوع عندما كنا نبحث عن الأخلاق في إطار النظرة التطورية.

وسوف ننقل بين يديك بعض ما كتبناه هناك، فإن أردت المزيد فارجع إلى هذه النشرة التي صدرت عنا تحت عنوان " الأخلاق في إطار النظرة التطورية ". قلت في تعريف الأخلاق هذه الكلمات.

ونحن نبدأ بالتعريف هنا لما له من أهمية تتصل بتمييز العلم عن غيره من سائر العلوم التي ربما يختلط بعضها ببعض.

وتمييز العلم عن سائر العلوم يمنحه أهمية تخصه، وهو محتاج إلى هذه الأهمية حتى ولو لم يكن الاختلاط بالعلوم الأخرى واردًا أو محتملاً؛ فمن شرف العلوم أن يتميز الواحد منها بشخصيته التي تمنحه الانفراد، وتضفي عليه صفة العلم التي لا يستحقها إلا بانفراده وتوحد شخصيته من حيث هي.

ما تمتاز به العلوم:

والعلوم تتميز بأمرين:

بتعريفاتها التي تميزها من حيث مفهومها، ومن حيث ألفاظها الدالة عليها، ومن حيث أعراضها الخاصة بها.

كما أن العلوم يتميز بعضها عن بعض من حيث موضوع كل واحد منها، وميدان بحثه في الخارج، وعمله في الطبيعة.

من أجل ذلك كان من الضروري أن نبدأ بتعريف الخُلُق لنبني عليه مسائلنا في علم الأخلاق.

فالخُلُق هو فيما انتهى إليه أرباب هذا الفن: هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية- .

شرح التعريف:

وهذا التعريف على إجماله يحتاج إلى شرح وتبسيط.

وهو لا يمكن تبسيطه وشرحه إلا إذا تصورنا أمامنا أربعة أمور لها صلة وثيقة بتعريف الأخلاق.

وهذه الأمور الأربعة هي:

- فعل الجميل والقبيح.
- القدرة على فعل الجميل والقبيح.
- المعرفة بالجميل والقبيح.
- هيئة للنفس بها تميل إلى أحد الجانبين ويسير عليها أحد الأمرين إما الحسن وإما القبيح.

وإدراك هذه الأمور الأربعة مهم.

وترجع أهمية إدراك هذه الأمور. أولاً: لأنها ذات صلة وثيقة بالخُلُق بحيث يمكن – مع عدم الانتباه – أن يختلط الواحد منها بمعنى الخُلُق ويشوش على الدارسين له، و ثانيًا: أن كثيرًا من الناس يهتمون بالمعارف قد غلبت عليهم طبيعتهم وطبيعة عملهم، فانجذب كل واحد منهم بحسب تخصصه إلى ما يلائم تخصصه من هذه الأمور الأربعة، وتحمس له، واعتبره هو المعبر عن معنى الأخلاق.

من أجل ذلك وجب علينا أن نتوقف عند هذه الأمور الأربعة، لننبه على أن الثلاثة الأُول منها لا تصلح مجتمعة أو منفردة أن تعبر عن معنى الأخلاق تعبيرًا علميًا، مما طال صياح المتحمسين لوجهة نظر مخالفة.

والاحتكام إلى الواقع خير دليل، وهو ما نعتزم فعله وتقديمه بين يديك مبسوطًا معبرًا عن وجهة النظر الصحيحة.

ولنبدأ بأوائل هذه العناصر الأربعة.

١- العمل وحده لا يعبر عن معنى الأخلاق:

إن كثيرًا من المدارس يهتم زعماؤها بالعمل وبالممارسة الواقعية على أنها هي الطريق الوحيد للتعبير عن معنى الأخلاق.

وإن الواقع ليرفض ذلك ويأباه، فقد يكون الشخص خلقه السخاء ولا يبذل المال إما لفقده أو لمانع يحول بينه وبين البذل، وربما يكون الإنسان خلقه البخل وهو يبذل المال، ولكنه يبذله إما لباعث أو هوى، وإما لرياء وتكايس.

والذين يركزون على الممارسات في المجتمع، ويعتبرون أن الممارسات هي الأخلاق، قد غلبت عليهم طبائعهم كما قلنا.

فإن كانوا من الفلاسفة، فإنك بالتأمل لن تجدهم من الذين يهتمون بالميتافيزيقا، ولا من الذين يهتمون بالعلوم المعيارية، وإنما ستجدهم من هؤلاء الفلاسفة الوضعيين الذين يؤمنون بأن المعارف الحقة هي تلك المعارف التي نحصلها بالحواس الخمس، وهي تلك المعارف التي لا تدرك إلا من خلال مناهج الاستقراء، سواء كان هذا الاستقراء تامًا أو ناقصًا.

وإن كان هؤلاء العلماء ممن يهتمون بدراسة المجتمع وسلوك الناس فيه، فإن طبيعة هذه الدراسة نفسها لا تهتم إلا بالسلوك المتبادل بين الأفراد، يتتبعونه، ويبنون عليه نظرياتهم، ويستخرجون منه قوانينهم، ثم يعتبرون هذه النظريات وتلك القوانين هي المعايير التي يستندون إليها في الحكم على السلوك الاجتماعي.

وهم يقابلون بسبب ذلك ردود فعل قاسية، إذ سيكون المعيار هو المستنبط من السلوك، وهو الحاكم عليه في وقت واحد.

ولا يخفف من الجزع الذي أصاب النقاد من هذا الموقف، أن يتم الفصل بين علماء الاجتماع من جهة، والأخصائيين الاجتماعيين من جهة أخرى، حين قالوا: إننا سنميز بين علم الاجتماع، ونحدد له مجالاً يبحث فيه، ونسمي ذلك علمًا، وبين التطبيق على المسائل الاجتماعية لمحاولة ضبطها والإعلاء من شأنها، ونسمي ذلك فنًا.

ونحن لا نهتم بهذه المدرسة كثيرًا، إذ الواقع يقول لنا ببساطة: إننا لا نستطيع أن نعتمد الممارسة هي الأصل الذي يستقل بإعطاء معنى الخُلُق، ويحدد حقيقته، ويرسم ماهيته.

وإذ أردنا المزيد في هذا المجال الذي يعبر عن مدرسة رجال الاجتماع، والذي يعبر عن اتجاهات الفلاسفة الوضعيين في مجال الأخلاق، فإننا يمكننا أن نقرأ نحو كتاب (ليفي بريل) (١). المعنون له بعنوان: (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية)، ونقرأ معه (فلسفة أوجست كونت) خاصة ما يتصل منها بقوانينه الخمسة، والكتب التي تناولتها في العربية كثيرة.

---

(١) ظهر هذا الكتاب في العربية بعد أن تُرجم إليها – سنة ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م ، ترجمة د/ محمود قاسم، وراجعه د/ السيد محمد بدوي ، وطبعه مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

٢- القدرة على العمل وحدها لا تعبر عن الأخلاق:

وقد يقول قائل إذا كان عمل الخير أو الشر لا يصلح وحده لتصوير حقيقة الخلق، فإن القدرة على هذا العمل ربما تكون صالحة لأداء هذه المهمة فلنعتمدها كذلك.

ونحن نقول: إنه يصعب علينا أن نعتمد القدرة على عمل الخير والشر، أنها هى المحور الأساسي الذي يمكن الاعتماد عليه في تصوير حقيقة الخلق، باعتبارها مادة هذه الحقيقة، وعنصرها الذي تتكون منه.

ومرجع هذه الصعوبة هو واقع الناس أفرادهم وجماعاتهم من خلال الفطرة التي خلقوا عليها.

ومرجع هذه الصعوبة كذلك هو حكم العقل في هذه الصلاحية.

فطبيعة خَلْق الإنسان تقول: إن الإنسان قد خلق ونسبته إلى فعل الخير والشر بحكم طبيعته التي خُلق عليها واحدة.

أما حكم العقل على صلاحية القدرة فهو حكم صارم لا يتغير، ذلك لأن هذا الحكم الجزئي يتفرع على قاعدة العقل العامة التي تقول: إذا تساوى بديلان فإنه لا يترجح أحدهما للوجود إلا بمرجح.

وفعل الخير والشر قد تساويا أمام طبيعة الإنسان، فلا يخلُص أحدهما له لكي يشكل خلقه إلا بمرجح.

وقدرة الإنسان ليست هى هذا المرجح، لأنها هى الفاعلة في الخير، كما هى الفاعلة في الشر على السواء.

والإمام أبو حامد الغزالي يلحظ أسباب رفض القدرة على فعل الخير أو الشر أن تكون لها الصلاحية في إعطاء معنى الأخلاق والتعبير عن حقيقته.

فيقول: [وليس هو – يعني الخلق – عبارة عن القوة لأن نسبة القوة إلى الإمساك والإعطاء بل إلى الضدين واحدة، وكل إنسان خلق بالفطرة قادر على الإعطاء والإمساك، وذلك لا يوجب خُلُق البخل ولا خُلُق السخاء] (١).

---

(١) الغزالي – إحياء علوم الدين – ج٣ – ص ٥٢ – ط / عيسى الحلبي وشركاه.

٣- والمعرفة بالحُسن والقبح وحدها لا تعبر عن الأخلاق:

أما المعرفة بالحسن والقبح، أو العلم بهما فإنهما لا يصلحان بحال من الأحوال أن يكونا معبرين عن معنى الخلق للسبب الذي ذكرناه في القدرة.

وبيانه هنا أن المعرفة تتعلق بالجميل والقبيح جميعًا على وجه واحد.

والعقل يحكم أنه لا ترجيح بغير مرجح إذا تساوت النسبة إلى الطرفين.

ولقد فُتن بالمعرفة واعتبرها قادرة على تحقيق الخلق بحيث يمكن استعمالها مرادفة للخلق الحسن، وانعدامها مرادفًا للخلق السيئ الفيلسوف اليوناني الشهير – سقراط– .

فهو القائل: إن المعرفة بالخير هى خلق الخير، فمن علم الخير فعله قطعًا، ومن علم الشر اجتنبه ضرورة.

ولقد لاحظ العلماء أن هذا القول السقراطي لم يصدق إلا على سقراط وحده، فهو الذي علم الخير وفعله كما علمه، وعلم الشر واجتنبه كما علمه.

ولقد أظهر سقراط أخلاقه تلك في أصعب المواقف التي يمكن أن تقابل الإنسان، ولم يتخل عن مبادئه.

أما فيما عدا سقراط فإننا نرى الكثيرين من المذكّرين بالأخلاق، والذين يدعون الناس إلى فعل أحاسنها، واجتناب أراذلها، ربما يخالفون ما يدعون الناس إليه، فيفعلون ما يرونه شرًا، ويتركون فعل ما يرونه خيرًا.

ومن أجل ذلك نستطيع نحن الآن أن نجزم بأن العلم بالخير والشر لا يعبران عن معنى الأخلاق سلبًا وإيجابًا.

٤- الهيئة في النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة هى محور تعريف الخلق:

ولو أننا تأملنا هذا الاحتمال الأخير لوجدنا أنه وحده هو الذي يصلح للاعتماد عليه في تعريف الأخلاق.

ويكون الموقف كله حتى الآن يمكن صياغته على منهج الذين يصطنعون طريقة السبر والتقسيم في الاستدلال على ما يريدون الاستدلال عليه.

فتعريف الخلق إما أن يعتمد على فعل الحسن والقبيح، أو على القدرة على فعلهما، أو على العلم بهما، أو على تلك الملكة التي تتكون في النفس ويصدر عنها

فعل الحسن أو القبيح.

وقد ثبت أنه لا يمكن الاعتماد على واحد من الثلاثة الأول لما قدمناه في عدم صلاحية واحد منها لأداء هذه المهمة.

وإذا ثبت عدم صلاحيتها جميعًا، ثبتت صلاحية الاحتمال الرابع لهذه المهمة.

عودة إلى تعريف الخلق:

وما انتهى إليه الأمر الاستدلال على هذا النحو هو نفسه الذي صدرنا به كلامنا عن تعريف الخلق، وهو: هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية- .

والنظر إلى هذا التعريف في ذاته يجد أنه دائر على هذه الهيئة، وإن شئت قل: إنه دائر على هذه الملكة التي تتكون في النفس.

والملكة تتكون في النفس من خلال الدربة المرتبطة بممارسة الأفعال والأقوال موضوع الأخلاق.

فبتكرار هذه الممارسة تنشأ في النفس هذه الهيئة، أو تلك الملكة التي تصدر عنها الفعل من غير احتياج إلى بذل المجهود في حمل النفس على أن تقوم بممارسة هذه الأفعال ذات الصلة.

فإن كان هذا الفعل الذي يصدر عن الهيئة التي رسخت في النفس حسنًا، دل ذلك على أن الخلق القائم بفاعلها خلق حسن.

وإن كان الفعل الصادر عن هذه الهيئة قبيحًا، كان الخلق القائم بالفعل قبيحًا.

والإمام الغزالي يشرح التعريف على هذا النحو الذي شرحناه به فيقول: [فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعًا سميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا.

وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هى المصدر خلقًا سيئًا.

وإنما قلنا: إنها هيئة راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الندور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوتًا رسوخًا.

وإنما اشترطنا أن تصدر عنه الأفعال بسهولة من غير روية؛ لأن من تكلف بذل

المال، أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم].

وإلى هنا نكتفي بما اجتزأناه من النشرة التي أشرنا إليها.

إننا نكتفي بما نقلناه بين يديك لأنه به قد اتضح المقام وجلا الأمر، وما يكون زائدًا عليه لا يخلو من زيادة معرفة، فليرجع إليه من شاء.

مصطلحات وفهوم:

الآن، وقد اتضحت لنا ماهية الخلق وحقيقته، وهى ماهية تنطبق على الخلق أو السلوك وتدفع إليه، والشرع والفطرة السليمة وأعراف الناس يحكمون على هذا السلوك بالحُسن أو بالقبيح، ودور الملكة أنها تدفع إلى ممارسة هذا أو ذاك على ما يناسبها منه.

وأنت قد تتساءل عن هذه الملكة في أى دائرة من دوائر النفس تقع؟

وأنا أجيبك باختصار غير مخل أن هذه الملكة تقع من النفس في منطقة الإرادة، حتي يصح لصاحبها أن يكون مكلفًا، وحتى يصح لصاحبها أن يكون مؤهلاً لتحمل المسئولية بما تستتبعه من إلزام وجزاء، والذي أحِبك أن تعرفه: أن هذه الملكة لا تحتل من الإرادة مكانًا أينما اتفق، وإنما هى تحتل منها فقط مكانًا هو مسئولٌ عن التصرفات القيمية، وهى تصرفات قائمة على الانتقاء بناءً على ما للمكلف من حرية الانتقاء.

هذا بيان نبينه لننطلق منه إلى القول، بأن الخلق: كلمة جامعة لصلاحية عامة يمكن معها أن تطلق على الشيء ومقابله، وكلاهما يسمى – خلقًا – ليندرج بعضه تحت نوع الفضيلة، وليندرج البعض الآخر تحت نوع الرذيلة.

ونحن نزودك بمشيئة الله بأمثلة من صلاحية الخلق كي يطلق على النوعين جميعًا يراوح بينهما حسب الأحوال والأشخاص، ولا يجمع بينهما في وقت واحد لشخص واحد.

ولقد حرصت أن تكون هذه الأمثلة من اختيار المصنف ليكون هو المرجح لنا في اختيارها وإيرادها أو إثباتها.

وعلى الله قصد السبيل.

١- البخل والسخاء:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد خُلقًا: البخل والسخاء- ؛ فالبخل خلق وإن كان مذمومًا، والسخاء خلق وإن كان فضيلة مستحسنة، وكلاهما وراءه ملكة تناسبه كونتها الدربة حتى صار يصدر هذا السلوك أو ذاك عن صاحبه بغير روية، وبغير بذل للمجهود.

أ- أما البخل: فقد تحدث عنه كثير من العلماء على نحو ما قال صاحب التعريفات، وهو في جميع الأحوال لا يخرج عن قبض النفس عن العطاء، فإن قَبَض المرء نفسه عن العطاء من ماله كان – بخلاً – وإن قبض نفسه عن العطاء من مال غيره كان – شحًا– .

وعبارة صاحب التعريفات واضحة في بيان ذلك.

قال: [البخل: هو المنع من مال نفسه، والشح هو بخل الرجل من مال غيره، قال ﷺ: " اتقوا الشح فإن الشح أهلك من كان قبلكم".

وقيل البخل: ترك الإيثار عند الحاجة، قال حكيم: البخل محو صفات الإنسانية، وإثبات عادات الحيوانية].

وهذا التعريف وإن كان لم يأتِ على شروط المنطقيين إلا أنه واضح بنفسه، فيه من الجلاء ما يرفع كل خفاء.

ب- أما السخاء: فهو ملكة في النفس تدفع صاحبها أولاً بأن يجود بمال نفسه في وجوه الخير التي طلبها الشرع وحض الناس عليها، كما أن هذه الملكة تدفع صاحبها إلى أن يجود بمال الغير المأذون له فيه، يصرفه في وجوه الخير المشروعة على الإطلاق، أو مقيدة بشرط صاحبها إن كان لصاحبها شرط في الإنفاق.

واستنادًا إلى كلام الحكيم الذي نقله صاحب التعريفات نقول:

إن السخاء خلقٌ ينتج عنه في أول ممارسته إنشاء ملكة السخاء في النفس، بحيث تتولى هذه الملكة في نهاية تكوينها دفع المرء إلى السخاء من غير روية ولا بذل مجهود، وغاية الغايات فيه: أنه يرتفع بصاحبه إلى ما فوق درجة الحيوانات.

٢- التواضع والكبر:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد خلقًا: التواضع والكبر- .

ولكل من الخلقين تعريف يحدد ماهيته ويُبين عن حقيقته.

وقد اهتم بهذه التعريفات اللغويون كما اهتم بها أهل الاختصاص الذين تشغلهم التعريفات الاصطلاحية.

أ - **الكِبْرُ:** واللغويون قد اهتموا بتعريف الكبر، حيث جاء في مأثوراتهم: أن الكبر هو: العظمة، والتَّجبُّر كالكبرياء.

وقد تكبر، واستكبر، وتكابر.

والتكبر والاستكبار: التعظيم.

والكبر: بالكسر: اسم من التكبر.

والكبر عند أهل التخصص، وعلماء الفن الذين شغلوا أنفسهم بالمصطلحات هو إجمال ما نقل عن سيدنا رسول الله ﷺ في تعريفه، وضبطه حيث قال: "الكبر بطر الحق، وغمط الناس".

وقال الزبيدي: الكبر حالة يتخصص بها الإنسان من إعجابه بنفسه، وأن يرى نفسه أكبر من غيره.

وقيل: الكبر: استعظام الإنسان نفسه، واستحسان ما فيه من الفضائل، والاستهانة بالناس، واستصغارهم، والترفع على ما يجب التواضع له.

ب - التواضع:

والتواضع هو المقابل للكبر، المضاد له.

وهو في اللغة مأخوذ من مادة (وضع) التي تعد جذرًا له، ولغيره، وهى التي تدل على خفض الشيء وحطه، من قولهم: وضعه بالأرض وضعًا، ووضعت المرأة ولدها.

واصطلاحًا: إظهار التنزل عن المرتبة لمن يراد تعظيمه.

٣- الحرص والقناعة:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد،

خلقًا – الحرص والقناعة– .

والحرص والقناعة كغيرهما – مما ذكرنا وسنذكر – خلقان متقابلان، وهما يمكن النظر إليهما باعتبارهما سلوكين يظهر كل منهما في مجال الحواس، ويمكن النظر إليهما باعتبار الدافع إليهما من غوائل النفس وكوامنها، وهو ما أسميناه لك باسم – الملكة – وهي المستقرة في جانب من جوانب الإرادة المتصل بدوافع السلوك القيمي.

أ – **أما الحرص:** فهو هذا الخلق السلبي الذي تقف خلفه ملكة مناسبة له.

وهو عند الواضع اللغوي والمشتغلين بالعلوم جميعًا: شدة الإرادة والشره إلى المطلوب.

قال الجوهري، الحرص: الجشع.

والحرص في الشرع، خلقٌ مذموم. قد جاءت الأحاديث بذمه، وكذلك هو خلقٌ مذموم عند صاحب كل طبعٍ سليم، كما أنه خلقٌ مذموم في أعراف الناس إذا ما استقامت ثقافات المجتمع واعتدلت معاييرهم في الحكم على الأشياء.

ب- **أما القناعة:** فهي المقابلة للحرص، وهو اسم دال على السلوك الظاهري وما يدفع إليه من كوامن النفس كما علمت.

والقناعة عند العلماء مفتوحة العين تدل على الرضا بما آل إلى الشخص من القِسَم.

قال لبيد شعرًا:

فمنهم سعيدٌ آخذ بنصيبه •• ومنهم شقي بالمعيشة قانعُ.

قال ابن بري: يقال قَنِعَ، فهو قانعٌ وقنع وقنيع وقنوع، أي راضٍ.

وما يدل عليه لفظ – القناعة – خلق رشيد يرتضيه الشرع، ويتوافق مع طباع الخير، وترضى عنه الأعراف المستقيمة، وطباع الناس الذين احتفظوا لأنفسهم بالفطرة كما خلقها الله، لم يكدرها شيء، ولم ينحرف بها منحرف.

٤- الحقد وسلامة الصدر:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد، خلقا – الحقد وسلامة الصدر– .

وهما خلقان متقابلان - على ما هو ظاهر - والكلام عليهما كالكلام على ما سبقهما، غير أن الحقد وسلامة الصدر يعملان لصالح غيرهما من الأخلاق، فالحقد خلق مورث للحسد، وسلامة الصدر خلق مورث لمحبة الناس وطلب النعمة لهم والتوسعة عليهم.

ونحن نخص كل واحد منهما بحديث مجمل يليق به، ويليق بالملكة التي تدفع إليه.

أ- **والحقد** في منطق العلماء هو: إمساك العداوة في القلب والتربص لفرصتها. والحقد: الضغن. والجمع أحقاد. وحُقُود.

وهذا إجمال يوفي بالغرض المطلوب منه، ولكنه يحتاج معه الطُّلَعة إلى شيء من البسط، وهو واجده في المصنفات التي تهتم بدراسة الأخلاق.

ب- **سلامة الصدر**: أما السلامة فللعلماء فيها كلام إجماله: التبرؤ، والتخلص، والعافية.

ففي لسان العرب: سَلِمَ- السَّلامُ والسَّلامَةُ: البراءة. وتسلَّم منه: تبرأ.

قال ابن الأعرابي: السلامةُ العافية.

وأنت إذا أضفت السلامة للقلب أو الصدر، فإنك قاصدٌ بالضرورة إلى هذا المعنى الأخلاقي، وهو نقاء القلب من أدرانه، وخلوه من أمراضه التي تضر بصاحبه وتلقى به في بحار الرذيلة.

وإذا ما اتضح أمامك هذان المعنيان اللذان فسرنا بهما الحقد وسلامة الصدر، علمت أنهما أمران متقابلان، وأدركت أنهما خلقان متضادان.

٥- الحسد والتسليم:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد، خلقا - الحسد والتسليم- .

والحسد والتسليم خلقان لا يجتمعان، فأحدهما: مغرق في الرذيلة معبرٌ عن أخس أمراض القلوب، وثانيهما: قد تسربل بالفضيلة وارتقى على سلمها يقترب من الغاية بقدر ما توفر لصاحبها من الهمة والإرادة.

أ- **أما الحسد**: فهو خلق هابط جماع القول فيه أن صاحبه يتمنى زوال نعمة

الغير، سواء عادت للحاسد هذه النعمة أم ذهبت من الوجود إلى غير رجعة.

وصاحب التعريفات يقصر الحسد على أن الحاسد يتمنى زوال نعمة الغير شريطة أن تؤول إليه.

قال: الحسد: تمني زوال نعمة المحسود إلى الحاسد.

وهذا رأى يخصه – على ما نرى– .

والغزالي في إحيائه يرى أن الحسد يقف على أصول من الأمراض الذميمة، تحمله وتدفع به في اتجاه غاية الغايات من القبح.

قال: [اعلم: أن الحسد أيضًا من نتائج الحقد، والحقد من نتائج الغضب، فهو فرع الغضب، والغضب أصل أصله.

ثم إن للحسد من الفروع الذميمة ما لا يكاد يحصى].

ثم ذهب الإمام الغزالي يتتبع الحسد في معانيه وآثاره وذم الشريعة له ضمن كلام طويل ضمه كتاب الإحياء في ربع المهلكات منه.

وإذا أردت أن تتعرف على الجذر اللغوي لهذه الكلمة، فإن كتب اللغة لن تضن عليك بهذا الذي تطلعت إليه.

قال ابن منظور: [الحَسَدُ: معروف، حَسَدَه يَحْسِدُهُ ويَحْسُدُهُ حَسَدًا وحَسدَهُ إذا تمنى أن تتحول إليه نعمته وفضيلته أو يسلبها هو.

قال الجوهري: الحسد أن تتمنى زوال نعمة المحسود إليك. يقال: حَسَدَهُ يَحْسُدُهُ حُسُودًا.

قال الأخفش: وبعضهم يقول: تحْسِدُهُ، بالكسر، والمصدر: حَسَدًا بالتحريك، وحَسادَةً].

ب- **وأما التسليم:** فإني أحسبك ما زلت على ذكرٍ بما أنبأتك به من حذر هذه الكلمة قريبًا، حين حدثتك عن – سلامة الصدر– .

والتسليم نوع اشتقاق تفرع على هذا الجذر ونشأ عنه.

وهو يُلقي بظلاله على هذا المعنى الأخلاقي الذي يفيد أن المتصف به قد رضى بما وهبه الله به من النعم واستسلم لقسْمِه، ولم ينظر إلى غيره، ولم يتأمل فيما وهبه الله من نعمة أو مَن عليه من الفضل.

وأنت إذا ما تأملت في الحسد، ونظرت إلى مقابله وهو: التسليم، علمت أن – التسليم – صفة الراشدين من المكلفين، وهي صفة يرضى بها المرء عن نفسه، حين استراح من ثقل الأمراض القلبية، ويرضي بها عنه الله ورسوله، والمجتمع والناس.

٦- الطمع والتعزز:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد على شخص واحد، خلقا – الطمع والتعزز – .

والطمع والتعزز، صفتان متقابلتان – على ما هو واضح – بحيث لا يمكن الجمع بينهما على شخص واحد، في وقت واحد.

الثانية منهما خلق رشيد، والأولى منهما خلق ينزل بصاحبه دركات بعدها دركات إلى حد الارتطام بالقاع.

ونحن متعودون أن نخص كل واحدة منهما بحديث، بعيدًا عن البسط والقبض، ولكننا نحرص علي ألا يكون مخلاً بالمعنى.

أ- أما الطمع: فللعلماء فيه حديث يطول ويقصر، ولكنه – في جميع الأحوال – حديث قد امتلأ إهابه بالازدراء الذي يعيب من يتصف به، وينتقص من شخصيته بقدر ما اجتمع له في شخصيته منه.

ومن حديث العلماء في الطمع أنهم قالوا: الطمع: عبارة عن رغبة جامحة لامتلاك الثروات، أو السلع، أو الأشياء ذات القيمة المطلقة، بغرض الاحتفاظ بها للذات، بما يتجاوز احتياجات البقاء، والراحة بكثير.

وهو يسري على الرغبة الطاغية، والبحث المستمر عن الثروة، والمكانة والسلطة، وكمفهوم علماني نفسي يعتبر الطمع بنفس الطريقة، رغبة جامحة للحصول على أكثر مما يحتاجه الشخص، وامتلاكه، وهو يُستخدم بشكل نموذجي من أجل انتقاد أولئك الذين يسعون خلف الحصول على الثروة المادية الزائدة عن الحد، رغم أنه يسري على الحاجة إلى الشعور بالأخلاقيات الزائدة عن الحد، أو الاجتماعية، أو الشعور بأن الفرد أفضل من الآخرين.

وأنت إذا أردت أن تقف على الجذر اللغوي لهذه الكلمة، ورأيت أنه لا يخلو من فائدة، فإني سأحاول أن أمدك بما تشاء بقدر ما يسمح به المقام، فأقول مع ابن

منظور: الطمع: ضد اليأس.

قال عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "تَعلَمُنَّ أن الطمع فقر، وأن اليأس غنى".

طمع فيه وبه، طمعًا، وطماعية، وطماعة، (مخفف) وطماعيَّة. فهو طمعٌ وطمُعٌ: حرص عليه، ورجاه.

والشريعة الإسلامية في كثير من نصوصها – ذات الصلة – اتخذت موقفًا مشددًا من الطمع والطامعين: لما في الطمع من الإضرار بالشخصية المسلمة.

ب- التَّعزز:

والمصنف جعل التعزز هو المقابل للطمع، في حين أن ابن منظور قد جعل المقابل للطمع "اليأس".

وكلاهما فيه نظر.

أما اليأس: فأراه مقابلاً للأمل، والتطلع وهى حالة في النفس ليست هى الطمع – وإن كان الطمع لازمًا من لوازم الأمل والتطلع- .

وأما التعزز: فأنا لا أراه مقابلاً للطمع، وإنما المقابل للطمع هو التعفف، والترفع عما في أيدي الناس، بحيث يعد التعزز أحد لوازم هذا الترفع المشار إليه.

فكن على حذر من اختلاط المعاني النفسية بعضها ببعض حتى تستمكن من التعرف على مدلول كل مصطلح على وجهٍ من الدقة.

ولو أنك قد وافقتني على ما أقول فإني أواصل الحديث معك قائلاً: إن الطمع – وإن كان هو الرغبة الجامحة في حيازة ما في أيدي الناس، ومحاولة تملكه بغير حدود – فإن هذا النوع من السلوك يجعل القرناء وغير القرناء ينظرون إلى من هذا سلوكه بشيء من الدونية والتسفل،.

وهذا على العكس تمامًا من هذه النظرية التي يتوجه بها هؤلاء القرناء إلى من تعفف عما في أيدي الناس ولم يسألهم أموالهم، لا باستغلال القوة، ولا باصطناع الحيلة، ولا باستخدام سيف الحياء.

ومن كان هذا الترفع والتعفف خلقه أورثه خلقًا جديدًا يتميز به بين الخلائق في مكانته بينهم وفي موقعه اللائق به.

وهذا الخلق الجديد هو خلق: "التعزز".

٧- الانتصار، والسماح:

ومن المتقابلات التي لا يمكن الجمع بينها في وقت واحد، على شخص واحد، خلقا – الانتصار، والسماح– .

هكذا يبدو من كلام المصنف، وهو سياق فيه نظر؛ إذ إن الأمر قد لا يبدو كذلك – على ما سترى– .

أ- الانتصار:

أما الانتصار فهو ليس خلقًا مذمومًا على طول الخط، وإنما يكون خلقًا مذمومًا إذا ما صاحبه تصرف مُشين. كأن يأخذ الرجل لحقه بما يجاوز هذا الحق.

وابن منظور يلحظ هذا المعنى فيقول بعد أن يعمق جذر الكلمة: (... قال ابن سيده: إن قال قائل أهم محمودون على انتصارهم أم لا؟ قيل: من لم يسرق، ولم يجاوز ما أمر الله به، فهو محمود].

ب – السماح:

وأما السماح أو التسامح فهي لفظة واضحة الدلالة على ما إجماله: أن الرجل يكون له الحق، وهو قادر على أخذه فيتنازل عنه خلقًا ومروءة.

تلك هي المسائل التي ذكرها المصنف ليؤكد بها عموم كلمة "الخلق"، وأنه سلوك وراءه ملَكة تدفع صاحبها إليه – أعني إلى هذا السلوك – من غير رُويَّة ولا بذل مجهود.

وإني لأنصح لك أن تعاود قراءة القاعدة من جديد، وأنا ضامن بمشيئة الله أن يذهب عنك الغبش.

* * *

القاعدة الثامنة والسبعون بعد المائة

في أن "الأخلاق الملكة التي تكونت في النفس"

- -

الأخلاق النفسانية لا تعتبر بالعوارض الخارجة، إلا من حيث دلالتها عليها.

وقد ظهر أن البخل: ثِقَل العطاء على النفس، والسخاء: خِفته.

فالبخيل: مَن ثقل عليه العطاء، ولو لم يُبق لنفسه شيئًا.

والسَّخي: مَن سهل عليه العطاء، ولو لم يعط شيئًا.

ومن ثم قيل: إذا تقابل العارضان، فالتردد بينهما بُخْل.

والكِبْر: اعتقاد المزيَّة، وإن كان في أدنى درجات الضَّعَة.

والتواضع: عكسه.

ولولا ذلك لما صح في العائل متكبر حتى ذُم به ثَمَّ.

كذلك فافهم هذا، وتتبعه من كتب الأئمة تجده مستوفي، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في القاعدة سالفة الذكر انتهينا إلى تعريف الخُلق، وتبين لنا من هذا التعريف أن الخُلق – ملكة في النفس بها يندفع المرء إلى السلوك من غير روية أو بذل مجهود- .

والمصنف هنا يرجع إلى النظر في الخلق من جديد، ليبين لقارئه حقيقته، ويشرح له ماهيته، بالكلمة الواضحة مرة، وبضرب الأمثال مرة أخرى.

الخلق ماهيته ووظيفة هذه الماهية:

وأنت إذا أردت أن تعرف الخُلق، وتلمس بيدِ فكرك ماهيته، فما عليك إلا أن تغوص في أعماق النفس؛ ففي أعماق النفس ستجد ماهية الخلق في جانب من جوانبها، وهو الإرادة، وفي مجال خاص من مجالات الإرادة وهو ما يدفع إلى السلوك القيمي.

وفي غير هذه المجالات، أو بالأحرى في غير هذا المجال لا تبحث عن ماهية الخلق.

فإن قلت: وما دور السلوك؟ فإني أقول لك: إن السلوك ليس من ماهية الخلق، وإنما هو بالنسبة لهذه الماهية إنما يعد أثرًا من آثارها، وسببًا من أسباب تكوينها.

وقد يبدو هذا القول غريبًا، لأن سبب النشأة شيء، والأثر المترتب على الشيء شيء آخر، وهي غرابة قد استشعرها بعض علماء الاجتماع في الغرب من أمثال: ليفي بريل- حيث سطّر ما يدل على دهشته في كتابه "الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية"، وحين لم يتمكن – ليفي بريل- من الخروج من هذه الأزمة التي عرضت له لجأ إلى إنكار الأخلاق، وازدرى ثقافة أناس ظنوا أن الأخلاق علم، ورأى أنها ثقافة قاصرة؛ إذ الأخلاق لا تعدو أن تكون سلوكًا يحتضنه علم الاجتماع ويمعن النظر فيه على أنه باب من أبوابه، أو فصل من فصوله، أو مجال من مجالات بحثه.

والحق أن نظرة – ليفي بريل- وأمثاله قد قَصُرت به عن بلوغ الغاية من فهم السلوك، وعلاقته بالجانب النفسي للأخلاق، وهو الجانب الذي يمثل ماهيتها

وحقيقتها.

فإن قيل: إن هذا أمر غير مفهوم، فكيف نفهمه؟

قلنا: وعلينا إفهامه.

فنقول: إن المرء إذا أراد أن يكتسب خلقًا معينًا، فعليه أن يمارس السلوك الدال على هذا الخلق، وسوف يجد حين يمارس السلوك لأول مرة أنه يحمل نفسه حملاً على ممارسته، ولكنه في كل مرة تترك ممارسته للسلوك حجرًا في بناء شيء في داخل النفس، يسمى – الملكة – فإذا ما تم بناء الملكة بتكرار السلوك تغيرت صفة السلوك بالنسبة لهذه الملكة، فبدلاً من أنه كان فاعلاً صار منفعلاً، وبدلاً من أنه كان سببًا صار مُسببًا.. وهكذا تغيرت الصفة بتغير الزمان والموقع، فلا تناقض إذًا.

وأنت إذا فهمت هذا كله وأحطت به خبرًا، أمكن – بغاية الثقة – أن نقول لك: إن حقيقة الخلق وماهيته هي – هذه الملكة الموجودة في النفس، وفي جانب من جوانب الإرادة منها– ، وإنه لا بأس أن تسمى هذه الملكة – طبيعة في النفس – إذا كنت تقصد بالطبيعة ما قصدناه نحن بالملكة، إذ لا مشاحة في الأسماء.

ثم أنت بعد ذلك لابد أن تعرف حدود نفسك بالنسبة للآخرين؛ فإذا أردت أن تعرف خلق إنسان فإنه من الصعب عليك أن تغوص في داخل نفسه لتفحص ملكاته، وإنما طريقك إلى ذلك إنما هو: هذا السلوك، فهو الرشاد الدال على حقيقة الخلق في عمق النفس، وهو الضوء الكاشف الذي يبدد الظلام أمام سالك الطريق، الذي يقصد إلى معرفة ماهية الخلق.

والمصنف يُوجز هذا الذي ذكرت لك في هذه العبارة.

حيث قال: **[الأخلاق النفسانية لا تعتبر بالعوارض الخارجة، إلا من حيث دلالتها عليها]**.

امثلة تطبيقية:

هذا كلام نظري ذكرناه.

غير أنه مما لا يخفاك هذا القول الحكيم الذي مؤداه أنه– بالمثال يتضح المقال–.

وسيحاول المصنف هنا أن يذكر أمثلة مما ذكره في القاعدة سالفة الذكر، لكن من منظور جديد؛ فأنت قد علمت قريبًا هذين السلوكين المتقابلين، وهما: البخل

والسخاء – وأنت إذا كنت قد استوعبت حقيقة الخلق وماهيته؛ ثم رأيت إنسانًا قد ثقُل عليه العطاء، وصعب عليه بسط اليد، ولكنه قد كابد نفسه، ودرس المواقف الاجتماعية أمامه؛ فأنفق مضطرًا إلى الإنفاق حتى لم يعد في خزائن ماله شيئًا؛ ثم سألت نفسك عن هذا الرجل الذي هذا سلوكه، أسخي هو أم بخيل؟.

والجواب الذي يتسق مع ما أدركته من تعريف ماهية الخلق، هو أن هذا الرجل بخيل حتى ولو لم يبق لنفسه شيئًا؛ إذ إن عطاءه قد احتاج إلى بذل المجهود، وإعمال الفكر، وهو مضاد للخُلق خارج عن سياق حقيقته وماهيته.

وأنت إذا كنت قد استوعبت حقيقة الخلق وماهيته؛ ثم رأيت إنسانًا قد بسط يده بالعطاء، وفتح أبواب خزائن ما يمتلك من أشياء أمام أبواب الخير من الناس والأشياء، وهو لم يبذل في سبيل هذا السلوك مجهودًا، ولم يكابد فيه تأملاً أو تفكيرًا، فماذا أنت قائلٌ في الحكم على هذا الرجل الذي هذا حاله؟

إنك لن تستطيع أن تقول فيه شيئًا أو تحكم على خلقه بحكم إلا أن تقول: إنه سخي، حيث أرشدك إلى هذا الحكم سلوكه، وقد لا يرى هذا الرجل في طريقه أحدًا يعطيه، ولا شيئًا من الأشياء يبذل الخير في ساحته، إنك ستحكم عليه بأنه سخي ولو لم يُعْطِ شيئًا.

أرأيت إلى السلوك كيف قاد الباحث عن حقيقة الخلق وماهيته إلى المجال الذي يجد فيه هذا الخلق ماهية وحقيقة؟

وأنت إذا رأيت رجلاً ثالثًا قد أتيح له مجال البذل؛ فوجد نفسه مترددًا بين العطاء والمنع، فماذا عساك أن تحكم على هذا المتردد الذي لم يحسم أمره بعد؟ أتراه سخيًا أم تراه بخيلاً؟

والعلماء قد أجمعوا على أن المتردد بين العطاء والمنع حتى ولو قد بذل فهو بخيل، لأن السخي لا يكون سخيًا إلا إذا كان خلق العطاء فيه لا يحتاج إلى بذل مجهود ولا إلى إعمال فكر.

ولذلك قال المصنف: **[وقد ظهر أن البخل ثِقَل العطاء على النفس، والسخاء خفته.**

فالبخيل: من ثقُل عليه العطاء، ولو لم يُبقِ لنفسه شيئًا.

والسَّخِيُّ: من سَهُلَ عليه العطاء، ولو لم يعط شيئًا.

ومن ثَمَّ قيل: إذا تقابل العارضان فالتردد بينهما بخل].

ودونك مثال آخر قد سبقت الإشارة إليه كذلك يظهر في المتقابلين: الكبر، والتواضع.

فالكبر: ملكة في النفس تجعل صاحبها في حالٍ يرى نفسه وقد تميز على غيره، حتى ولو كان في غاية الصنعة قد فقد كل ميزة.

والمتواضع: هو هذا الرجل الذي لا يستشعر أنه فوق غيره، ولو كانت المميزات قد أحاطت به من كل جانب.

والسلوك دال على هذا وذاك، ونحن إن لم نحكِّم هذا المعيار لما صح في العالم متكبر حتى يذم به ثَمّ.

والمصنف ينهي كلامه بتحقيق هذا المعيار فيقول: **[ولولا ذلك لما صح في العائل متكبر ذم به ثَمّ، كذلك فافهم هذا، وتتبعه من كتب الأئمة تجده مستوفي، والله أعلم].**

* * *

القاعدة التاسعة والسبعون بعد المائة

الأخلاق في إطار الإحلال والتبديل

- -

ما جبلت عليه النفوس فلا يصح انتفاؤه عنها، بل ضعفه وقوته فيها وتحويله عن مقصد لغيره.

كالطمع لتعلق القلب بما عند الله، توكلاً عليه، ورجاءً فيه، والحرص على الدار الآخرة بدلاً من الدنيا.

والبخل فيما حرم ومنع، والكبر على مستحقه، ولرفع الهمة عن المَخلوقين حتى تتلاشى في همته جميع المقدورات، فضلاً عن المخلوقات.

والحسد للغبطة، والغضب لله سبحانه حيث أمر.

والحقد على من لا نسبة له من الله إعراضًا، والتعزز على الدنيا وأهلها، والانتصار للحق عند تعينه، إلى غير ذلك.

والله تعالى أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

هذه القاعدة موصولة بما قبلها؛ ففيها حديث عما جبلت النفس عليه من الطباع، وقابلية هذه الطباع للتغيير والتبديل.

والموضوع مطروح – قديمًا وحديثًا – على طاولة البحث بين يـدي العلمـاء، العلماء المتخصصون في التربية، أو المشتغلون بالأخلاق، أو المهتمـون بطبـائع النفوس.

والآراء قد تقسمت العلماء.

ففريق منهم يرى أن النفوس إنما جُبلت وطبعت على الشر كـسائر الحيوانـات المفترسة، ولا سبيل لاستئناسها.

وهذا فريق قد أخذه الشطط إلى مداه.

وفريق منهم يرى أن النفوس إنما جبلت على الخير، ومن يسلك مـسلك الـشر منها يعد استثناءً من القاعدة العامة.

وفريق كان رأيه في هذه المسألة بين هؤلاء وهؤلاء، وفيه: أن الإنسان قد خلق ولديه استعداد للخير والشر، وإقباله على أحدهما إنما هو ناتجٌ مـن نتـائج البيئـة والوراثة.

وهذا الفريق يرى أن الإنسان لم تكن طباعه في يوم من الأيام جامدة على حال واحدة لا يتأتى التغير فيها، وإنما هي قابلة للإحلال والتبديل.

والأدلة العقلية والنقلية وتجارب الناس كلها أمور قد وقفت إلى جوار هذا الرأى الثالث تعززه وتقويه.

وعلماء الأخلاق في الإسلام الذين تهيأ لهم الاستقلال في الدراسة قد نحوا هـذا المنحى.

ومن أوائلهم حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي.

ومن أقواله في هذا المجال: [... طريق إصلاح هذه الأخلاق كلهـا المجاهـدة والرياضة: ومعنى المجاهدة أن يكلف الصفة المفرطة الغالبة خلاف مقتضاها فتعمل بنقيض موجبها، فإن غلب البخل فلا تزال تتكلف البذل بالمجهود وتداوم عليه مـرة

بعد أخرى حتى يسهل عليك البذل في محله فإن غلب التبذير فلا تزال تتكلف الإمساك حتى يصير عادة فيسهل عليك الإمساك في محله، وكذلك في خُلق الكبر وسائر الأخلاق..

وينبغي أن تعلم أن من يبذل تكلفًا فليس بسخي، وأن من يتواضع تكلفًا فهو ثقيل على نفسه وهو عاطل عن خلق التواضع بل الخلق عبارة عن هيئة للنفس يصدر عنها الفعل بسهولة من غير روية وتكلف، لكن التكلف هو طريق تحصيل الخلق فإنه لا يزال يتكلف أو. لا حتى يصير ذلك طبعًا وعادة. فيُفهم من هذا أن البخيل قد يبذل وأن السخي قد يمسك فلا تنظر إلى الفعل بل إلى الهيئة الراسخة التي تصدر منها الأفعال بيسر من غير تكلف].

والذي يظهر لي أن الإمام الغزالي كان موضوعيًا في التفاته إلى أصل الأخلاق في النفس على وجه يزيد عن التفاتة المصنف إلى هذا الأصل؛ فالإمام الغزالي - كما وضحنا - قد التفت إلى الاستعداد أو الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي هي استعداد للخير والشر، ولم يقف عند هذا الحد، وإنما اتخذ منه أساسًا تُبنى عليه الملكات بنوعيها في السلب والإيجاب، يبنيها الإنسان بحمل نفسه على سلوك طريق الخير حتى تتعوده النفس بعد أن تُبنى فيها ملكة الفضيلة، أو يحمل نفسه على سلوك طريق الشر والرذيلة حتى تتكون فيها الملكة الدافعة إلى هذا السلوك.

ثم يدفع الغزالي فكرته إلى الأمام، فيرى أن هذه الملكات قابلة للتبديل والتغيير. وهذا من نعم الله على عباده.

والذي يظهر لي أن المصنف - الشيخ أحمد زروق - ربما يكون قد وقف عند حدود الفطرة أو الطبيعة التي خلق الله الإنسان عليها وأجرى عليها أحكامه.

قال: **[ما جُبلت عليه النفوس فلا يصح انتفاؤه عنها، بل ضعفه وقوته فيها وتحويله عن مقصد لغيره].**

وأنا لا أكاد أسلم للمصنف هذا التعبير؛ لأني من القائلين بأن الطبيعة التي فطر الله الناس عليها هي هذا الاستعداد، أما الدافع وراء السلوك الخلقي فهو الملكة، والملكة قابلة للتغيير والتبديل على ما هو ظاهر.

ولعلنا في آخر الأمر نلتقي على القمة التي هي غاية الغايات من تحليل هذه

الفكرة.

فلننصرف جميعًا إلى أرض الواقع لنضرب الأمثال لما ذكرناه، ولنتأمل في كل مثال.

أمثلة كاشفة:

والأمثلة التي نريد أن نتأملها وننظر فيها سنستعرضها بين يديك الواحد بعد الواحد، وفي كل مثال سنحاول أن نكشف لك عن الملكة القابعة خلف الخلق، وكيفية تغييرها، وسوف نركز في جميع الأمثلة على أخلاق الرذيلة، ثم نبين كيف نغير كل خلق منها إلى مقابله من أخلاق الفضيلة، معتمدين على التخلية أولاً بإزاحة خلق الرذيلة وإحلال خلق الفضيلة مكانه، ولكن ببناء الملكة الدافعة إليه، جاعلين وجهتنا الله عز وجل في كل ما نقول ونفعل.

١ – الطمع:

ومن أوائل هذه الأخلاق التي سنجري عملنا فيها على أرض الواقع: خلق الطمع – وقد بينا حقيقته فيما سبق، وعلمنا أنه خلق رديء، وسمة سيئة.

ومن أراد أن يتخلص من هذا الخلق فالطرق أمامه معبدة، فليهدم هذه الملكة الدافعة إلى خلق الطمع إن شاء أن يروضها ويحولها إن أراد.

وهو إن أراد أن يحولها فبإمكانه أن يُبقي على تطلعها وطمعها، ولكن يكون الطمع فيما عند ربه، على أن يكون ذلك توكلاً عليه ورجاءً فيه، والحرص على الدار الآخرة بدلاً من الدنيا.

٢- البخل:

ومن الأخلاق السيئة – البخل – وهو سلوك تكمن خلفه ملكة كامنة في النفس تدفع إليه في يسر وسهولة.

فإن أراد المرء أن يتخلص من هذا الخلق؛ فعليه أولا: أن يصفي نفسه من هذه الملكة الدافعة إليه، أو يحول وجهتها.

فإن أراد أن يحول وجهتها؛ فليجعل حرصه على طاعة الله، وأن يكون شحيحًا – بقدر طاقته – بالسلوك فيما حرّم ومنع.

٣- الكبر:

وهو خلق ذميم قد سبق تعريفه، والدافع إليه ملكة في النفس، وأنت على رأس أمرك إن أردت تغيير هذا الخلق في أن تهدم هذه الملكة الدافعة إليه، أو تبوصلها، وتغير وجهتَها، فإن أردت أن تغير وجهتها؛ فاجعل منها كبرًا على أهل الكبر؛ إذ الكبر على أهل الكبر صدقة، ولرفع الهمة عن المخلوقين حتى تتلاشى في همته جميع المقدورات، فضلاً عن المخلوقات.

٤- الحسد:

والحسد خلق ذميم، صاحبه يتمنى زوال نعمة الغير إليه أو زوالها على الإطلاق، فإن أراد من ابتُلى بهذا الخلق تحويل ملكته الدافعة إليه، فليحولها إلى الغبطة، وهى أمر مشروع، إذ ليس فيه تمني زوال النعمة، وإنما فيه رجاء أن يرزقه الله مثلها، وهو رجاء قد أباحه الإسلام، ووردت بإباحته النصوص.

٥- الغضب:

والإفراط في الغضب بغير حق خلق قبيح تدفع إليه ملكة مناسبة؛ فإن أراد من هذا خلقه أن يغيره، حول الملكة إلى الغضب لله إذا انتهكت حرماته، وتقاعس المكلف عن أداء ما أمر الله أو نشط إلى فعل ما نهى عنه.

٦- الحقد:

والحقد خلق سيئ، لكنه يجوز توجيهه إلى كل إنسان لا نسبة له من الله بالإعراض عنه، كما يجوز توجيه ملكته إلى التعزز على الدنيا وأهلها، والانتصار للحق عند تعينه.

تلك أمثلة سقناها لكي يتضح بها المقام، وقد رأينا أن تكون هذه الأمثلة من اختيار المصنف حتى لا نخرج من السياق.

ولم يبق إلا أن ننصح لك أن تعود من جديد إلى النظر في كلام المصنف والتأمل فيه، فهو سهل ميسور، ولا يخلو من فائدة.

* * *

القاعدة الثمانون بعد المائة

في الحسد والحاسد الحقيقة والتوجه

- -

معنى الحسد يرجع للمضايقة، ومقصد الحاسد إتلاف عين المحسود عليه على من حسدَه.

فإذا كانت الفضائل في النفوس كان الحسد في أعيانها، والعمل في إتلافها، [وإذا كانت الفضائل في الأعراض كان الحسد في أعيانها، والعمل على إتلافها].

فمن ثَمّ اختلفت أغراض الحاسدين ومقاصدهم:

فلا ينسِب حاسد العامة لمثله في السوق ومثلِه إلا الخيانة والغش ونحو ذلك.

ولا حاسد الجند إلا عدم الاحترام، وقلة القيام بالحقوق ونحوه.

ولا حاسد الفقهاء إلا الكفر والضلال ونحوه ليتلف ذاته، وفضيلتها المستدامة، بدعوى ما يُتلفها ويستدام.

ولا حاسدُ الفقراء إلا وجود الحيل والمخادعات، وأنه صاحب ناموس ونحوه، إلى غير ذلك مما يطول ذكره.

فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

لقد رأى المصنف – وهو يتفحص شخصية المربي – أن يلفت النظر إلى أسوأ خليقة يمكن أن تضر بالمجتمع والناس ولا تقف عند هذا الحد، وإنما هـي تـضر بصاحبها ضررًا بالغًا.

رأى المصنف أن يلفت النظر إلى هذه الخليقة لكي يتنبه إليها كل عاقل ويتخـذ منها الموقف المناسب، فهو كما قال الشاعر:

تعلمت الشر لا للشـــر ولكـن لتوقـيـه

ومن لم يعرف الشـــر من الناس يقع فـيه

وهذه الخليقة التي التفت إليها المصنف والتي هذه صفتها، إنما هـي خليقـة – الحسد– .

والعامة قد يختلط عليهم الأمر، فلا يميزون بين الحسد والعين، وهما في الحقيقة شيئان متغايران.

فلنبدأ مع المصنف بالحديث عن الحسد والحاسد الحقيقة والتوجه.

أما الحاسد: فقد بيناه قريبًا ونعود إلى التذكير به، فنقول: الحسد هو: تمني زوال نعمة الغير مع التطلع من الحاسد أن تؤول إليه هذه النعمة، وتزول عن المحسود.

فيكون الحسد – على هذا التخريج – مجموعة مركبة من أخلاق سيئة على مـا شرحه الإمام الغزالي.

وهذا التعريف للحسد اعتمده كثير من العلماء.

وفتح بعضهم ثغرة في التعريف يدخل منها أفراد أخرى من الأخـلاق الـسيئة، بحيث يتسع معنى الحسد ليشملها فيصير التعريف بعد تعميمه هو: الحـسد هـو: تمني زوال نعمة الغير سواء آلت هذه النعمة إلى الحاسد أم لا.

وهذا التعريف بهذا الاتساع إنما يعبر عن نفسٍ قد تمكن منها المرض تمكنًا عاد بالأذى على الحاسد نفسه.

والعلماء ينظرون إلى معنى الحسد وأثره على الحاسد نظرة المتعجب المتألم لما يحيط بالحاسد من ضرر.

وفي كلام الماوردي وغيره ما يفيد هذه الحالة الشعورية عند العلماء.

قال الماوردي: [شدة الأسى على الخيرات تكون للناس. حيث قال بعض الأدباء: ما رأيت ظالمًا أشبه بمظلوم من الحسود، نفس دائم، وهم لازم، وقلب هائم. كما قال أحد الحكماء: يكفيك من الحاسد أنه يغتم في وقت سرورك. وقال رجل لشريح القاضي: إني لأحسدك على ما أرى من صبرك على الخصوم، ووقوفك على غامض الحكم، فقال: ما نفعك الله بذلك ولا ضرني. وقال عبد الله بن المعتز رحمه الله.

اصبر على كيد الحسود ... فإن صبرك قاتله

فالنار تأكل بعضها ... إن لم تجد ما تأكله

وفي ذلك يقول المصنف – على سننه وطريقته: **[معنى الحسد يرجع للمضايقة، ومقصدُ الحاسد إتلاف عين المحسود عليه على من حسده]**.

مقصد الحاسد وتوجهُهُ إليه:

والحاسد يضيق صدره بالنعمة يراها، قد وهبها الله عز وجل للمُنعَم عليه في صحة أو خلق، وفي عرض من أعراض الدنيا، أو موقع اجتماعي يتميز به بين الناس، أو وظيفة من الوظائف يؤديها صاحبها بنجاح، أو افتقار وعوز صبر عليه الفقير يتوجه بصبره إلى الله عز وجل...

أو غير ذلك من النظائر والأشباه.

وتوجه الحاسد يكون بحسب النعمة التي أرقت حياته يستمتع بها المحسود ويتضرر بها الحاسد.

أمثلة للتطبيق:

ونحن سنذكر بين يديك أمثلة للتطبيق نتوخى فيها أمرين:

أحدهما: الاختصار الشديد في عرضها لوضوحها بذاتها.

وثانيهما: الاقتصار على ما ذكره المصنف حرصًا على السياق لا نخرج عنه.

فتأمل ذلك كله وافقهه تجده موضحًا لما ذكرناه من أفكار نظرية.

١- أن تكون فضيلة المحسود في نفسه:

فإذا كانت فضيلة المحسود في نفسه بمعنى أن يكون الله عز وجل قد منّ عليه بنعمة الرضى، أو بنعمة الشكر إن كان واجدًا، أو بنعمة الصبر إن كان فاقدًا، أو بغير هذا وذاك، تجد الحاسد وقد توجه إليه في ذاته، وتمنى زوال هذه الخاصية عنه على ما يقول المصنف وعلى ما هو الواقع:

[فإذا كان الفضائل في النفوس كان الحسد في أعيانها والعمل في إتلافها].

٢- أن تكون فضلية المحسود في عرض من أعراض الدنيا:

فإذا كان المحسود قد أنعم الله عز وجل عليه بسعة في الرزق، أو في المسكن، أو في وسائل الانتقال... وعلى الجملة إذا كان اللهُ قد أنعم على المحسود بعرض من أعراض الدنيا، فإن الحاسد يتوجه إلى هذا العرض بقلب مريض، ونفس قد ضاقت به على غير سبب، فيتمنى إهلاكه وزواله عنه، قال المصنف:

[وإذا كانت الفضائل في الأعراض كان الحسد في أعيانها والعمل على إتلافها].

وقد ذكر المصنف بعد ذلك أنه لما كانت أعراض الدنيا مختلفة اختلفت توجهات الحاسد تبعًا لاختلافها.

أ- فإذا كان المحسود تاجرا يدير تجارته في السوق بنجاح؛ فإن إخوانه وزملاءه في المهنة الذين لم يتح لهم نجاح مثل نجاحه لا يصفونه إلا بالخيانة والغش. وقس على ذلك سائر المهن، وأمثال التجارة من نحو: الزراعة، والصناعة.... الخ.

ب- وإذا كان الحاسد والمحسود في مجال الجندية، والمحافظة على الأمن وحراسة الثغور، وتفوق بعضهم على الآخرين في هذا المجال، وجدت الحاسد يتوجه إلى صاحب هذه النعمة باتهامه بعدم الاحترام، وقلة القيام بالحقوق، وعدم الالتزام بآداب المهنة، أملاً في انتقاص تفوقه في مهنته، ورغبة في زوال مكانته عنه.

ج- وإذا كان الحاسد والمحسود في مجال الفقه والفقهاء، والعلم والعلماء، وتفوق أحدهم في مجاله؛ فإن مريض القلب بالحسد يتوجه إلى المحسود يتهمه بالكفر، أو يتهمه بالضلال، ويتهمه بسوء الاستنباط والقصد إلى تسخير مهنته لتحقيق مصالحه، وغير ذلك مما يبدو في أعين الناس عظيمًا ليتلف ذاته، وفضيلتها المستدامة،

بدعوى ما يُتلفها ويُستدام.

د- والشيء اللافت للنظر أن مجال الفقر والعوز لا يخلو هو الآخر من الحسد، وذلك إذا تميز الفقير بالصبر على عضة الجوع، وكأداء الوسائل إلى تعبيد السبل لسد الحاجات.

والحاسد في هذا المجال يتهم الفقير باصطناع السبل غير المشروعة، والوسائل غير الجائزة يبلغ بها غاياته، واعتماد الحيل والمخادعات وسائل مشروعة لبلوغ آماله إلى غير ذلك من الاتهامات الرخيصة.

وفيما ذكرناه من ضرب الأمثال لإيضاح ما أوردناه من الفكرة النظرية.

يقول المصنف: [... فمن ثم اختلفت أغراض الحاسدين ومقاصدهم، **فلا ينسب حاسد العام لمثله في السوق ومثله إلا الخيانة والغش ونحو ذلك.**

ولا حاسد الجند إلا عدمَ الاحترام، وقلة القيام بالحقوق ونحوه.

ولا حاسد الفقهاء إلا الكفر والضلال ونحوه ليتلف ذاته، وفضيلتها المستدامة، بدعوى ما يتلفها ويستدام.

ولا حاسد الفقراء إلا وجود الحيل والمخادعات، وأنه صاحب ناموس ونحوه، إلى غير ذلك مما يطول ذكره، فافهم].

* * *

القاعدة الحادية والثمانون بعد المائة

في أن المكافئ في إصلاح الخلق لا يبلغ قصدًا

- -

دفع الشر بمثله، مشين ومشير لما هو أعظم منه عند ذوي النفوس. فلزم الدفع بالتي هى أحسن لمن يقبل الإحسان كما أدبنا الله عز وجل "ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم" [فصلت/٣٤].

ولكن لا يستعمله إلا صادق خلا من حظ نفسه، فحصل له أعظم حظ عند ربه كما قال الله عز وجل: " وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم" [فصلت/٣٥].

ثم إن استفزه غضب فالاستدراك مأمور به: "وإما ينزغنك من الشيطان نزغٌ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم" [فصلت/٣٦].

ومن لا يقبل الإحسان فمقابلته بالإعراض عنه. "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" [الأعراف/١٩٩] إلى غير ذلك. فافهم.

* * *

الشـرح

- - - -

إن نفس الإنسان عجيبة لها من الطباع ما يناسبها، ولها من السلوك ما يواكب طباعها.

وقد سبق أن لمس المصنف جانبًا من جوانب النفس، وبين أنها تستريح لموافقتها وتنفر مما يخالفها من السلوك أقوالاً وأفعالاً.

وبين المصنف أن النفس تستجيب لصاحبها إذا ما تحايل في معالجتها، وسلك لها من المناهج ما تستريح إليه، وما يوافق مطالبها.

ثم يعود المصنف هنا ليعالج نوعًا من السلوك يقتضيه اجتماع الإنسان بأخيه الإنسان، وهو اجتماع يكون فيه الوفاق كما تكون فيه المخالفة؛ ففي حالة الوفاق يكون الأمر في غاية السهولة، ويكون الوداد هو المسيطر على الموقف في علاقات الناس، وفي حالة الخلاف نجد النفور وقد أطل برأسه، ونجد الشقة قد باعدت بين الأخوين، وهى حالة تحتاج إلى شيء من علاج ولا معالج أفضل من المشرع، فهو طبيب القلوب، إذ هو الخالق لها؛ وإذ هو الأعلم بطباعها.

وأنت تدرك ذلك كله وتفهم خواص النظام الشرعي بتمامه لو أنك قد نظرت إلى المقابل، والمقابل هو أن يلجأ الناس إلى الحمية التي وقودها نار الغضب، ومركبها جواد العصبية، والحمية والغضب والعصبية كلها أحوال نفسية اللجوء إليها خير إن حققت مقاصدها في إطار الشرع، وهو شرّ لو قد تركنا هذه لخصائصها وطباعها الجامحة.

والحمية والعصبية تحملان صاحبهما على السلوك المكافئ للشر بما هو أعظم منه.

والمكافئ في جميع الأحوال لا ينتهي إلى رأب الصدع، ولا يبلغ إلى حل الإشكال؛ إذ إن مقاومة الشر بالشر يبلغ بصاحبه إلى وضع مشين، وهو يشير في نفس الوقت على صاحبه أن يرتكب ما هو أشر مما وُقع عليه، وأعظم مما ناله، وأكبر مما أصابه.

فكان لابد مما ليس منه بد أن يتخذ المرء في مواجهة الإساءة منهجًا آخر،

ويسلك لدفع الشر سبيلاً غير هذا السبيل الذي أصابه بالأذى.

تُرى: ما عسى أن يكون هذا الطريق الذي نراه سويًا، وهذا المنهج الذي يصل بالمرء إلى السلامة ويُلقي به على شاطئ الأمان؟

وما انتهينا بك إليه من عدم جدوى دفع الشر بالشر يلخصه المصنف في عبارة تجمع معانيه: **[دفع الشر بمثله مشين، ومشير لما هو أعظم منه عند ذوي النفوس].**

منهج الشارع في دفع الشر ومقاومة السيئة:

وللشرع منهجٌ يربي المكلَّف عليه فيعوده اتباع المنهج السليم في دفع الشر، وسلوك الطريق القويم في التعامل مع السيئة.

ومنهج الشارع يقوم على أساسٍ فكري متين، وهذا الأساس يحملنا من أول الأمر على النظر في حال المسيء، وحال المسيء لا يخرج عن أحد شيئين، الأول: أن يكون ممن كملت نفوسهم في المعارف والمشاعر؛ فهو إذا تأمل الموقف فقهه، وإذا ما نظر إلى السلوك ربط بينه وبين المشاعر بالرباط الذي يناسبه، ولكنه باعتباره بشرًا يخطئ ويصيب، فإذا أصاب فرح بخلقه، وإذا أخطأ ووجد ممن أخطأ في حقه من مثير لمراجعة سلوكه معه، عاد فتأمل سلوكه، وخطأه في صاحبه فأقبل عليه كأنه أحد أوليائه، أو كأنه هو الصديق الحميم له. والثاني: أن يكون من أولئك النفر الذين تحكمهم أفكار وثقافات ومشاعر تتراجع عن الكمال بمقدار ما تنغمس في النقص، وهؤلاء أناسٌ لا يلتفتون إلى ما يصدر عنهم من سلوك تجاه الآخرين ومدى تأثيره فيهم، وما ذلك إلا لتبلد طباعهم، وتراجع ثقافتهم عن الكمال.

والشارع لا يتعامل مع هذين النموذجين من البشر بطريقة واحدة، ولا يحمل أتباعه أن يكونوا على نمط واحد فيما يتعلق بردود الأفعال إذا ما نالهم من الناس الأذى، بل لكلٍ ما يناسب طبعه من رد الفعل.

وفي جميع الأحوال فإن الشارع يحمل أتباعه من المكلَّفين على أن تكون شخصيتهم مثالية، وأن ينظروا في الطبيعة ليجدوا – أن كل إناء بما فيه ينضح– .

أ- المنهج الأول:

ولعلك الآن قد رأيت أن الشارع يحمل أتباعه على أن لا تكون تصرفاتهم تجاه الآخرين يحكمها مبدأ ردود الأفعال، وإنما هم آخذون بأحد منهجين كل بما يناسبه.

أما المنهج الأول من هذين المنهجين فيناسبه أن يكون الذي صدرت عنه السيئة، ونضح بالشر في وجه أخيه إنساناً سليم الطبع لكنه خاضع لطبيعته البشرية؛ فصدر عنه ما لا يليق تجاه أخيه؛ فإذا علم منه ذلك من وقع عليه الأذى فإن المنهج الأخلاقي يفرض عليه أن يقابل السيئة بالحسنة، وأن يواجه الشر بالخير؛ إذ هو لو قد فعل ذلك لحمل أخاه على أن يعيد النظر فيما بدر منه ويأخذ في معالجته بالاعتذار والتودد، ونسج خيوط الأخوة من جديد.

وهذا المنهج هو الذي أجمله رب العباد في قوله تعالى [فصلت/٣٤]: **"ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم".**

وقد علم الله منذ الأزل أن اتباع هذا المنهج أمر يشق على النفوس الأخذ به، فأجزل العطاء لمن يقاومون نفوسهم ويهزمون الشيطان وأحسن وصفهم فقال: [فصلت/٣٥]: **"وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم"**، ثم حذر من نزغ الشيطان فقال [فصلت/٣٦]: **"وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم".**

ومن كلام ابن عباس رضي الله عنهما في هذا الموضع: أن الله أمر المؤمنين بالصبر عند الغضب والحلم عند الجهل والعفو عند الإساءة فإذا فعلوا ذلك عصمهم الله من الشيطان وأخضع لهم عدوهم كأنه ولي حميم.

قال المصنف: **[فلزم الدفع بالتي هي أحسن لمن يقبل الإحسان، كما أدبنا الله عز وجل به: "فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم".**

ولكن لا يستعمله إلا صادق خلا من حظ نفسه، فحصل له أعظم حظ عند ربه كما قال تعالى: "وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم".

ثم إن استفزه غضب فالاستدراك مأمور به: "وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله"].

ب – المنهج الثاني:

والمنهج الثاني قائم على نفس التوجه، معتمدٌ على نفس القاعدة، وهو أن من أصابه الأذى، ومن نالته السيئة، ومن وقع عليه الشر، يجب أن ينظر في نفس من أساء إليه، ويتأمل طبعه، فإن وجده دون الذي قبله في الثقافة والطباع ومراعاة المشاعر، فإنه يعامله بالإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه، وليعلم أنه إذا فعل ذلك أوقع من آذاه في محيط من احتقار الذات، وحمله على أن ينظر إليه نظر الذي يقدِّر نفسه على معيار الدونية والتسفل، وهي حالة مؤلمة للنفس، مهينة للذات.

وهو منهج ناجع وسلوك يعطي الذي ناله الأذى وطالته السيئة حقه من غير بذل للمجهود أو تحمل للعناء.

وفي ذلك يقول القرآن الكريم [الأعراف/١٩٩: ٢٠٠]: "**خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين* وإما ينزغنك من الشيطان نزغٌ فاستعذ بالله إنه سميع عليم**".

و[الفرقان/٦٣]: "**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونًا وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلامًا**".

والمصنف يشير إلى هذا المنهج فيقول: **[ومن لا يقبل الإحسان فمقابلته بالإعراض عنه، "وأعرض عن الجاهلين" [الأعراف/١٩٩] إلى غير ذلك، فافهم].**

* * *

القاعدة الثانية والثمانون بعد المائة

العقوبات في الإسلام بين الرحمة والانتقام

- -

التأديب عند تعين الحق إما لحفظ النظام، أو لوجود الرحمة في حق من أقيم عليه أو بسببه، حتى لا يجني ولا يُجنى عليه.

فإقامة الحدود والجهاد رحمة لنا، وقصدًا لدخولهم في الرحمة معنا، وجناية عليهم بسبب مفارقتنا.

فبأى وجهٍ قُصد صح إذ الكل داعٍ لإعلاء كلمة الله، وإقامة دينه، وحفظ نظام الإسلام.

قال الله تعالى: "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله* فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين" [البقرة/١٩٣].

فاعتبر المالكية ما فيه من رحمتنا ورحمتهم فبوبوا له في العبادات.

واعتبره الشافعية من حيث الجنايات عليهم، فوضعوه هنالك.

واعتبره المحدّثون واسطة.

والمذهب أقرب لطريق القوم في هذا الأمر، إذ كله رحمة.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

عجيبة هذه الشريعة الإسلامية حين تؤسس نظامها على فلسفة وثقافة.

وعجيب حال من يستظلون بها حين لا يلتفتون إليها، وحين لا يستظلون بمظلتها، وحين لا يتشبثون بنتائجها التي تنتهي إليها فيستفيدون منها.

تأمل في العقوبة ضمن منظومة الإسلام:

ونحن نحب أن نقف هنا لنتأمل شيئًا مهمًا، ونقف منه على شاطئ الجمال لننظر جريان الرحمة في بحر الشريعة الإسلامية.

كثير من الناس ينظرون إلى العقوبات في الشريعة الإسلامية على أنها جزءٌ من تلك القوانين التي تنظم حياة البشرية، وهي بالقطع ليست كذلك مما يؤكد خطأ هذه النظرة ويحمل على مراجعة أصولها وروافدها التي تمدها بالمعلومات والثقافات.

والحق الذي ينبغي أن نأخذ بتلابيبه في هذا المجال: هو أن العقوبات في الإسلام ما هي إلا أشياء وضعها المشرع من باب الاحتراز، وتحسُّب وقوع الخطأ الذي يهدد النظام ويحيط بالمكلفين.

إن العقوبة في الإسلام ليست جزءًا من النظام، وإنما هي بمثابة الحارس الذي يحفظ النظام بما فيه من عقيدة وشريعة، وهو الحارس الذي يدفع النظام والمكلفين في اتجاه تحقيق مقاصد النظام في واقع المكلفين، بحيث نجني جميعًا هذه المقاصد الخمسة التي هي: الحفاظ على الدين، والحفاظ على النفس، والحفاظ على العقل، والحفاظ على العرض، والحفاظ على المال. والحفاظ على هذه المقاصد الخمسة أمر ضروري يسد الحاجات ويُحسِّن للمعايش داخل الاجتماع البشري.

تأتي العقوبات إذًا للحفاظ على هذه المقاصد بدرجاتها المختلفة، والحفاظ على هذه المقاصد لا يتأتى إلا إذا كان للنظام هيبة، وهي هيبة لا تتحقق إلا من خلال تجريم المخالف، وإنزال العقوبة المناسبة بالمجرم المخالف حتى يرتدع، وحتى يهاب النظام غيرُهُ. والحفاظ على هذه المقاصد لا يتأتى من خلال الهيبة وحدها؛ فما الهيبة إلا هذا الطريق الموحش الذي قد يصل بصاحبه إلى اليأس، ولذا كان من الضروري أن يشتمل النظام على العدل إلى جوار العقوبة، بحيث نرى العقوبة

تورث الهيبة، ونرى العدل يورث الطمأنينة تفتح ينابيع الحب على الأفراد والجماعات. والحفاظ على هذه المقاصد لا يتأتى من خلال الهيبة وحدها، ولا من خلال الهيبة تشفعها العدالة، وإنما لابد من ركن ثالث هو الثقافة، من خلال منظومة ثقافية تُلقن للفرد، وتثقفها الجماعة.

وهذه ثلاثية متعاونة تشكل محاور ثلاثة يضمها سياج النظام الإسلامي ليقدمها للمكلف متكاملة متعاونة.

ونعود من جديد لنقول: إن العقوبة ليست جزءًا من النظام، وإنما هي مجموعة من القواعد التي تحيط بالنظام من جميع جهاته، فهي تسير أمامه – احترازًا – مخافة الرَّصد، وهي تسير عن يمينه وشماله على التعاقب أو التوازي – احترازًا – كذلك مخافة التيارات المختلفة التي تأتي من يمين أو شمال. وهي تسير خلفه مخافة الطلب والمتابعة والضرب من الخلف، أو احترازًا من ذلك كله.

إنها على كل حال تحيط بالنظام من الخارج إحاطة السوار بالمعصم، أو الحزام بالخصر، أو السور بالممتلكات، وكل ذلك على سبيل الاحتراز؛ فإن وقع من ذلك شيء يهدد المكلَّف أو ينال من النظام، كان الجهاد هو الجواب.

ونعود من جديد لنقول: إن العقوبة ليست جزءًا من النظام، وإنما هي الحارس الأمين الذي تندس داخل المجتمع الذي يستظل بهذا النظام ليراقب الأفراد والجماعات حتى لا يتجاوز الفرد وحتى لا تتجاوز الجماعة، فيهدد الفرد أو تهدد الجماعة مقاصد هذا النظام أو واحدًا منها، أو يهدد الفرد أو تهدد الجماعة العدل الذي يجب مراعاته داخل هذه الجماعة لا ينال منه أحد، ولا يضر به إنسان كائنًا من كان.

إن العقوبة في الداخل وظيفتها الحفاظ على الأمن لتحقيق المقاصد الخمسة والحفاظ على العدالة بتجنيب الأفراد والجماعات غائلة الظلم.

ولقد شاء المشرع أن تكون العقوبة في صنفين:

صنف ثابت لا يقبل الاجتهاد، وهو هذا الصنف من العقوبات الذي حدده الشارع؛ فليس لأحد أن يتقدم أو يتأخر فيه، وسمى في الشريعة بـ– الحدود– .

وصنف متغير بتغير اجتهاد القاضي، وبتغير ضمير المحكمة، وهذا القسم هو ما

يسمى بـ- التعزير- ، والتعزير عقوبة يقترحها القاضي ويقترح صنفها أو تقترحها الهيئة التشريعية إذا كان المجتمع قد قام على مؤسسات.

ونحن إذا نظرنا في العقوبات ضمن النظام الإسلامي بعد هذا البيان الذي ذكرناه، وجدنا أن العقوبات في الإسلام تهدف إلى أمرين باعتبارين:

أحدهما: الحفاظ على النظام وهيبته والولاء له. ومن هنا كانت العقوبات من وجهة نظر النظام داخلة في إطار الجنايات، وهو إطار يقوم على إشعار الفرد الجاني بأن ما اكتسبه من جنايته أقل كثيرًا مما خسره بالعقوبة.

وثانيهما: النظر إلى هذه العقوبة بالنسبة للفرد المخالف، وهي نظرة تحكمها الرحمة والشفقة، إذ المخالف بشر من البشر، والبشر يخطئ ويصيب، وعلى المجتمع والنظام معه أن يأخذا بيد المخطئ فيرداه إلى الطريق المستقيم مردًا جميلاً.

والفقهاء ينظرون إلى هاتين الزاويتين كلٌ على حسب طبيعته، فمن نظر إلى هيبة النظام والحفاظ عليها، أدخلوا العقوبة في باب الجنايات، على نحو ما فعل الشافعية ومن وافقهم.

ومن نظر إلى الفرد باعتباره إنسانًا أدخل العقوبات في أبواب الرحمة كما فعل الإمام مالك ومن وافقه.

ولعل المتصوفة قد جنحوا إلى هذه الرؤية التي تُدخل العقوبات من بوابة الرحمة.

وأنت إذا تأملت في آى القرآن الكريم، لوجدت أمامك من السعة ما يسمح لك بأن تفقه الأمر على ما فقهناه معًا.

وسأذكر لك من القرآن مثلين:

أحدهما: يعالج مسألة القصاص والثقافة التي تحكمه، حيث قال الله: **"يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم* ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون"** [البقرة/١٧٨ – ١٧٩].

ثانيهما: ما قال الله عز وجل: "وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين* واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين* فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم* وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين" [البقرة/١٩٠ – ١٩٣].

الآن. فأنت تستطيع أن تقرأ هذين المثلين من القرآن الكريم وتقرأ ما كتبناه بين يديك، ثم تعود إلى ما كتبه المصنف في هذه القاعدة فسوف تجد الطريق أمامك معبدة، وسوف تجد جنى هذه القاعدة بين يديك قد دنا.

* * *

القاعدة الثالثة والثمانون بعد المائة

في الغضب حقيقته ومنزلته من الأخلاق

الغضب جمرة في القلب تلتهب عند مثيرها من حق أو باطل.

فإذا كان صاحبها محقًا لم يقم لغضبه شيء، لقوة البساط الذي وقع منه انبعاثه. وإن كان مبطلاً لم يزل في خمود حتى يضمحل.

وقد مدح الله المؤمنين بالانتصار للحق، فقال تعالى: "والذين إذا أصابهم البغى هم ينتصرون" [الشورى/٣٩].

ثم ندبهم للعفو بقوله تعالى: "وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله" [الشورى/٤٠].

وجاء من مكارم الأخلاق: " أن تعفو عمن ظلمك".

وفي الحديث: يقول الله تعالى لمن دعا على ظالمه: "أنت تدعو على من ظلمك، ومن ظلمته يدعو عليك، فإن استجبتُ لك استجبت عليك".

وقال ﷺ: " أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم؟ " الحديث.

لكن في البخاري: "كانوا يكرهون أن يُستذَلوا، فإذا قدروا عفوا" انتهى.

وهو عين الواجب، ومقتضى عز المؤمن، وقيامه بحق الشرع، والطبع الكريم.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في معجزة خلْق الإنسان أمور تظهر لكل متأمل، وتكشف عن نفسها لكل ثقــفٍ لقن.

ومما تنطوي عليه معجزة خلق الإنسان هذه الأسرار العجيبة في داخلــه، مــن نحو: القوة العاقلة، والقوة الغضبية، والقوة الشهوانية.

وربنا الحكيم العليم لم يخلق شيئًا من هذه القوى عبثًا أو بدون وظيفة، وإنما هى قوى تتكامل فيما بينها، وتتعاون في بناء شخصية الإنسان.

فالقوة الشهوانية – مثلاً – تحتوي على مجموعة الغرائز والدوافع التي يترتــب عليها الحفاظ على الفرد من الهلاك، والتي يترتب عليها الحفاظ على الجماعة بإمداد النوع بما يحتاج إليه من الأفراد عن طريق النسل.

والقوة الغضبية قد خلقها الله في الإنسان ليحافظ بها على نفــسه ونوعــه مــن العاديات.

والقوة المفكرة هى هذه القوة التي تضبط ذلك كله بالتخطيط له، وكبح الغرائــز عن مجاوزة الحد فيه.

ونحن هنا نحب أن نقصر الكلام على القوة الغضبية موضوع هذه القاعدة.

حقيقة الغضب:

وأقرب التشبيهات التي يتضح بها معنى الغضب ما ذكره المصنف هنا مــن أن الغضب جمرة في القلب تلتهب بأسبابها، وتخمد جذوتها لو قد غابت هذه الأسباب.

وقبل أن نسوق بين يديك القولَ الجامع لحقيقة الغضب، نصحبك إلى تأمل حادثةٍ في الواقع ومدى تأثيرها على النفس.

فلنفترض أن إنسانًا قد توجه بالإهانة المعنوية أو المادية لأخيه من بني الإنسان، وهذا الذي نالته هذه الإهانة قادر على أن يستوفي حقه، وأن يسترد كرامته من الذي أهانه.

في هذا الظرف أنت تستطيع أن تتأمل هذا الذي وقعت الإهانة عليه من خــلال الآثار الجسمية التي تساعدك على التأمل، ومجملها: أن الإهانة حين تنال شخــصًا؛

فإن أول ما ينفعل بها هذا الجهاز العصبي المسئول عن الإحساس والحركة، ومركزه في الدماغ، حيث تخرج الإشارات من المركز إلى مناطق متعددة في الجسم. فالبنكرياس يتلقى هذه الإشارة ليقوم بمضاعفة وظيفته المتصلة بإفراز مادة الأنسولين، وهى مادة مسئولة عن حرق السكر في الدم لرفع درجة الحرارة في الجسم. والقلب يتلقى الإشارة فتزداد وظيفته المتصلة بضخ الدم الذي تحتاجه الأعضاء لزيادة الحركة في حالة الطوارئ. والأجهزة الداخلية في الجسم تتلقى الإشارة فتنقبض كي تقتصر على الضروري من الدم والغذاء. والعين تتلقى الإشارة فتنفتح على أقصى طاقاتها بقصد استيعاب الموقف المحيط بها. والأعضاء الخارجية تتلقى الإشارة لتأخذ وضع الاستعداد بعد أن يكون الدم قد اندفع إليها، لتتصرف على أساسٍ من الضوابط أو على غير أساس.

ويظهر الإنسان المعتدى عليه من خلال هذه الظروف كأنما أشعلت في داخله نار.

وهذه الحال التي تراها ونراها معك هى ما يطلق عليها اسم – الغضب– .

والإنسان الغاضب يكون بين أمرين: إما أن يكون محقا فيزداد غضبه ويندفع في طريقه لا يقوم في وجهه شيء. وإن كان غير محق وبصَّره غيرُهُ بخطأ موقفه يأخذ غضبه في التراجع إلى حد السكون والخجل.

ولو أنك قد تأملت فيما ذكرناه لتبين لك أمران.

أما أحدهما: فهو أن جمرة الغضب تشتعل وتزداد اشتعالاً بحسب قوة المثير الداخلي أو الخارجي، ونعني بالمثير: السبب الذي أدى إلى الغضب في نفس الغاضب.

وأما ثانيهما: فهو أن الغضب مرتبطٌ بالمركز العصبي في الدماغ، والمربي الحاذق هو الذي يعرف هذه الحقيقة؛ فإن أراد أن يطفئ نار الغضب المستعرة في داخل نفس الغاضب، فعليه أن يتوجه إلى المركز العصبي عنده فيشغله بغير المثير للغضب، ويلفته عنه إلى ما سواه.

وأعظم المربين هو رسول الله ﷺ، حيث التفت إلى هذه الحقيقة يوم أن عز على الناس الالتفات إليها، ويظهر ذلك حين سئل النبي النصيحة، فقال للسائل: لا

تغضب، وحين أرشد الغضبان إلى أن يغير وضعه، فإن كان واقفًا فليجلس، وإن كان جالسًا فليضطجع، وإن اشتد عليه الغضب فليتوضأ، وإن لم يذهب عنه الغضب فليفزع إلى الصلاة.

ومن تأمل في سنة رسول الله المتصلة بالغضب وكيفية معالجته، يرى أن كل ما قاله النبي في هذا الصدد موجه إلى الأخذ على المركز العصبي في الدماغ، وتوجيهه الوجهة التي تختلف عن هذا الاتجاه الذي ينتهي بصاحبه إلى مثيرات الغضب، فعلى رسول الله من الله الصلاة والسلام.

وبعد أن اتضح الأمر بين يدينا على هذا النحو نسوق عبارة المصنف ففيها تعريف الغضب، وفيها إشارة إلى اشتعال جذوة الغضب من ناحية، وإلى خمودها من ناحية أخرى في حالتين كلتاهما يمدان بسبب إلى مثيرات الغضب، وكلتاهما يمدان بسبب إلى المراكز العصبية في الدماغ.

وهذه عبارة المصنف في هذا الصدد، قال: **[الغضب جمرة في القلب تلتهب عند مثيرها من حق وباطل.**

فإذا كان صاحبها محقا لم يقم لغضبه شيء، لقوة البساط الذي وقع منه انبعاثه.

وإن كان مبطلاً لم يزل أمره في خمود حتى يضمحل].

المنهج السديد في علاج الشرع الرشيد:

وأنت إذا عرفت الغضب على وجهه وكنت بصيرًا بالعواقب، علمت أنه يجب على كل إنسان محاصرة الغضب، لا يزيد عما رسمه الله له من الوظائف.

والشرع الحكيم قد رسم للإنسان طريقه إلى الغير، والمشرع بصير به وعليم: "**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**" (الملك ١٤).

وفي القرآن سنة مرسومة، وطريقة قويمة تواكب خل النفس الإنسانية وتدعوها إلى مزيد من الكمال.

فالإنسان إذا ما اعتُدِى عليه وكانت نفسه لا تتحمل الاعتداء يقع عليها من الغير؛ فإن الله عز وجل يسمح لصاحب هذه النفس أن تأخذ بحقها، لكن بشرطين:

أحدهما: أنه ما دام سيأخذ حقه بنفسه؛ فإنه لا يجوز له أن يتجاوز في استيفاء

حقه، لا، ولا قلامة ظفر.

وثانيهما: أن يعلم علم اليقين أنه حين استوفى حقه بنفسه لم يُبق لربه شيئًا، وكان الأولى به أن يكل أمره لله، وهو لو قد فعل لوجد عند ربه أجرًا عظيمًا.

والله عز وجل يقول في السماح للمرء من هذا النوع أن يستوفي حقه، [البقرة/١٩٤]: "... **فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين**".

وقد يكون الإنسان قد اعتُدِي عليه واشتعلت جمرة الغضب في داخله، لكنه قادر على أن يكبح جماح غضبه.

والشرع الحكيم في هذه الحال يوجه الإنسان إلى كظم غيظه، وعليه مع كظم هذا الغيظ أن يلاحظ عدة أمور، فيها ما هو له، وفيها ما هو عليه.

وأولها: أنه قد ترك أخذه بحقه طمعًا في رضى ربه.

وهذا منه فعل حَسَن.

وثانيها: أنه قد حافظ على المجتمع المسلم من الفوضى التي قد تترتب على أخذ كل إنسان بحقه؛ ذلك أن المُعتدِي والمعتدى عليه قد ترعد لهما أنوف من الأقران والأقرباء، فيقع المجتمع في تشاجر وتحل الفوضى، محل الاستقرار.

فكان كظم الغيظ من المعتدَى عليه فعلاً حسنا.

وثالثها: أن كظم الغيظ – مع ما فيه من المحاسن – قد يعود بالضرر على صاحبه؛ إذ الغيظ المكبوت ما يزال يعمل عمله في حركة دؤوب، فلا تحتمل الأوردة أو الشرايين أو الشعيرات اندفاع الدم فيها على غير طبيعته، والقلب هذه العضلة الصنوبرية في الصدر ربما لا تتحمل هذا العمل الزائد على الحد... وغير ذلك من أمثاله ونظائره، فتحيط بأعضاء الجسم أو بعضها عوارض فوق الطاقة وفوق الاحتمال.

وأنت خبيرٌ أن الإنسان مؤتمن على أعضائه لا يجوز له أن يُلقي بنفسه، أو بأحد أعضائه إلى التهلكة.

والإنسان قد يكون قادرًا على تحمل الأذى من غيره، وهو قادر على التحكم في المراكز العصبية عنده، فيعفوَ عمن ظلمه، وهو لا يجد في صدره غليانًا يكبته، أو

انفعالاً يكبحه.

والشرع حينئذٍ يوجهه إلى ذلك ويمتدحه منه، فيقول [الشورى/٤٠]: "**وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله**".

أرأيت إلى هذه الآية تبيح للإنسان الذي لا يستطيع أن يتحكم في إرادته أن يأخذ بحقه، لكنه قد رفع عليه هذا الإنسان المتحكم في إرادته الحامل لها على العفو، فجعل أجره على الله.

وفي السنة النبوية: أن العفو من مكارم الأخلاق.

أخرج البيهقي في الشعب/٨٠٧٧ بلفظ: "**ألا أدلكم على أكرم أخلاق الدنيا والآخرة، أن تعفو عمن ظلمك**".

وفي المستدرك ١٥٧/٤، وفي المسند/١٦٨٨٣، وفي المعجم الكبير/٧٣٩ أن العفو عن المسيء من مكارم الأخلاق.

وفي الحديث القدسي وقد ضعفوه رواية ما نقله الحاكم عن أنس: قال تعالى: "**إنك إن ظُلمت تدعو على آخر من أجل أنه ظلمك، وإن آخر يدعو عليك أنك ظلمته، فإن شئت استجبنا لك وعليك، وإن شئت أخرتكما إلى يوم القيامة فأوسعكما عقوبة**".

وفي رواية ابن أهيم بن زيد الأسلمي، وهو (واهٍ) على ما ذكره ابن حبان.

ومع ذلك بموضوعه من أهم مقاصد الشريعة في العلاقات الاجتماعية، ومن أهم ما تمسك به النبي في توجيهاته وأخلاقياته.

وفي روايات الحديث عن رسول الله ﷺ: (من مرويات أبي داود/٤٨٨٦ إلى أبي قتادة (مرسلاً). ورواه ابن السني، والبزار والعقيلي في الضعفاء عن أنس، وضعفه الحافظ العراقي.

وقال العلامة أبو عبد الله المقدسي: إرساله أصح.

وأيضًا في إسناده محمد بن عبد الله التميمي، لا يقيم الحديث- كما قال العقيلي-.

ومما جاء فيه: (كان رسول الله جالسًا يقول لأصحابه: "**أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم؟. قيل: ومن أبو ضمضم؟ قال: "هو رجل من أمتي يباهي الله به الملائكة. وهذا الرجل يصلي بصلاتكم، وكان إذا خرج من بيته يقول: إنني تصدقت**

بعرضي على كل مسلم. فمن سبني أو آذاني أو أساء إليّ فأنا سامحته في الدنيا ولن أطالبه بحقي في الآخرة"

ومن أهم شرائط العفو أن يكون العفو عند المقدرة.

ففي البخاري من كلام إبراهيم النخعي، باب الانتصار من الظالم أنهم: "كانوا يكرهون أن يُستذَلوا، فإذا قدروا عفوا" انتهى.

والمرء قد يُعتدّى عليه وهو متحكم في إرادته يحمل نفسه على أن تعفو عمن ظلمه، وهو فعل حَسَن.

غير أن الله يحب لعباده أن يرتقوا فوق العفو؛ إذ المرء قد يعفو عمن ظلمه، ولكنه لا يقبل أن يقيل عثرته، أو يسد حاجته فيما تقتضيه مرتبة الإحسان، وهي مرتبة لا يقدر عليها إلا كل ذي حظ عظيم من التمكن من العبودية.

وأنا أحب هنا أن أنبهك إلى أن هذه المراتب العليا تكون في المجتمع المسلم الذي لا ينتشر البغي فيه، فإن اعتدى على المسلمين من الخارج، أو بغت عليهم طائفة من الداخل، فرد البغي حينئذٍ يكون واجبًا، ورد الاعتداء لا مفر منه.

قال الله تعالى [الشورى/٣٩]: " **والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون**".

وأنت واجد منظومة مقاومة الانفعال بالغضب في القرآن الكريم من نحو قوله تعالى [آل عمران/١٣٣ – ١٣٥]: "**وسارعوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين* الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين* والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون**".

وفي السنة النبوية آثار تشير إلى هذه المنظومة.

وفيها يخاطب النبي المكلَّف بما خاطبه به ربه أن "تصل من قطعك، وتعطي من حرمك، وتعفو عمن ظلمك".

والمصنف يجمل هذه المنظومة فيقول: **[وقد مدح الله المؤمنين بالانتصار للحق، فقال تعالى: "والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون" [الشورى/٣٩].**

ثم ندبهم للعفو بقوله تعالى: "وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره

على الله " [الشورى/ ٤٠].

وجاء: "من مكارم الأخلاق أن تعفو عمن ظلمك".

وفي الحديث: يقول الله تعالى لمن دعا على ظالمه: "أنت تـدعو علـى مـن ظلمك، ومن ظلمته يدعو عليك، فإن استجبت لك استجبت عليك".

وقال ﷺ: "أيعجز أحدكم أن يكون كأبي ضمضم؟ الحديث.

لكن في البخاري: " كانوا يكرهون أن يُستذلوا، فإذا قدروا عفوا" انتهى.

وهو عين الواجب، ومقتضى عز المؤمن، وقيامه بحق الشرع، والطبع الكريم، والله أعلم].

* * *

القاعدة الرابعة والثمانون بعد المائة

في أن "الأخلاق الذميمة في مهب الريح"

نفي الأخلاق الذميمة بالعمل بضدها عند اعتراضها؛ كالثناء على المحسود، والدعاء للمظلوم بالخير، والتوجه له بوجود النفع، رجوعًا لقوله تعالى: "ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم" (فصلت/٣٤)

وقوله ﷺ: "ثلاث لا يخلو منها ابن آدم: الحسد، والظن والطِّيَرَة. فإذا حسدتَ فلا تَبْغِ، وإذا تطيرت فامض، وإذا ظننت فلا تحقق"... الحديث.

وجملته دالة على الإعراض عن موجب تلك الأشياء دفعًا للضرر.

وقد قيل: [البَرُّ الذي لا يؤذي الذَّر، والمؤمن مثل الأرض يوضع عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح].

رزقنا الله العافية بمنّه.

* * *

الشـــرح

هذه قاعدة واضحة الهدف، والطريق إلى تحقيق هذا الهدف معبدة، والقصد من وراء ذلك كله رضا الله عز وجل، ثم طبع العلاقة مع الآخرين بطابع الأخلاق على منهج الإسلام القويم.

مثلٌ من القرآن:

وأنا أحب أن أستطرد معك قليلاً لأضرب لك مثلاً من القرآن نعود بعده إلى الحديث عن مشتملات القاعدة.

والقرآن فيه حديث عن الكلمة الطيبة والكلمة الخبيثة، وقد ضرب الله لهما مثلين يتأمل السامع فيهما بعقله إن أراد، ويقتصر فيهما على حواسه إن شاء، وهو في الحالتين بالغ ما يريد من فهم المثلين وفقه مدلولهما.

فمثل الكلمة الطيبة الشجرة الطيبة لها أصل، ولها ساق، ولها أغصان عليها أوراق، ولها ثمرة.

أما أصل هذه الشجرة فهي هذه الجذور الضاربة في الأرض تحافظ على ثبات الشجرة؛ فهي لها مثل القاعدة، وتمد الشجرة بغذائها من عناصر الأرض بالمقادير التي يتطلبها نوعها، فهي لها مثل الأجهزة في داخل الكائن الحي على تنوعها وتعدد وظائفها.

وللساق وما عليه من اللحاق وظيفته التي يعرفها المتخصصون بما فيها من الإعجاز.

ومن الساق تنتشر الأغصان وعليها الأوراق التي تمثل المجموع الخضري لهذه الشجرة، ووظيفة هذه الأوراق في منظومة التمثيل الضوئي لا تخفى.

ويبقى الزائد من غذاء الشجرة، وهو زائد تختزنه الشجرة، ولكنه اختزان لا تسترده الشجرة عند الحاجة كما يفعل الحيوان، وإنما يبقى محفوظًا على طريقة كل نبات أو شجر بما نراه من الزروع والثمار.

ألا ترى إلى هذه الصورة البديعة كيف قامت بإيضاح المطلوب من ضربها؛ إنها شجرة أصلها ثابت، وهي شجرة فروعها ممتدة في جميع الجهات، كأنها إلى

ربها أكف، تشبه أكف المساكين المستعطين؟!

وهي صورة فيها من الجمال والجلال ما يأخذ بالألباب ويسيطر على الأفهام.

وعلى الجانب الآخر صورة لشجرة لها جذور، ولكنها جذور سائحة على وجه الأرض، أو ممتدة على صفوان منها، لا تقاوم الريح، ولا تقاوم نازعًا من إنسان أو حيوان.

وهذه شجرة لا خير فيها لنفسها، إذ هي لا تقف أمام العاديات، ولا خير فيها تعطيه للغير.

والمثل الأول مثل الكلمة الطيبة، والخُلق الرفيع، وماله من أثر في المجتمع والناس.

والمثل الثاني مثل الكلمة الخبيثة في نفسها ذميمة ولا نفع فيها للآخرين.

والقرآن يشرح هاتين الصورتين من خلال قوله تعالى: [إبراهيم/٢٤- ٢٧]: "**ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء* تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون* ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض ما لها من قرار* يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء**".

عودة إلى محتوى القاعدة:

واستنادًا إلى ما ذكرناه من كلام القرآن نعود إلى محتوى القاعدة، وسنجد أن ما ذكرناه سيتضح على محتوى القاعدة من نوره، فيزداد محتوى القاعدة به وضوحًا.

والقاعدة هنا تعالج إشكالاً في داخل النفس مؤداه: هذا الضمير الذي استيقظ عند إنسان رأى في نفسه أنه ينتهج لنفسه سلوكًا سيئًا يجلب عليه سخط الناس بعد أن سخط عليه ربه.

ويقظة الضمير عند صاحب هذا الخُلق السيئ، تحمله على التشبث بالأوبة، والتعلق بالتوبة، وهو يرغب أن يعود إلى ربه عودًا حميدًا، وأن يسلك نفسه مع الصالحين من الناس لكي يعيش بينهم عيشة الأسوياء.

وكأننا ننظر إلى مثل هذا الرجل بعد أن استيقظ ضميره يسير في بحر الظلمات،

يريد أن يتجاوزه في أمان، ويخلِّفه وراءه غير مأسوف عليه، ولكنه يجد نفسه وقد أخطأه التعرف على المنهج القويم بسبب ما أحاط به من الظلمات، فماذا عساه أن يفعل؟

المنهج الرشيد إلى التخلص من الخُلق السيئ:

ومن الواجب علينا – ونحن نعالج هذه القضية – أن نتلطف مع هذا الحائر نأخذ بيده كي يعرف هذا الطريق الذي يريد أن يسلكه، ويتعرف على هذا المنهج الذي يطير به إلى غايته.

والمنهج الذي نرشد السالك – على الطريق والذي أخذت الحيرة بتلابيبه – إليه أن نقول: إن الأخلاق السيئة إذا ملأت نفس إنسان وأصبح لها ملكات تدفع إليها، إنما هي أقرب شبه بالباطل في وجه كل حقيقة علمية، لا يدفعها إلا أن نقذف بالحق عليها، على نحو ما نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

والحق في مجال الأخلاق هو هذا الخلق الرشيد يقذف به صاحبه على مقابله ومضاده من الخلق السيئ.

وإن من يفعل ذلك فأنا زعيم له بانهزام الخلق السيئ، وتبوء الخلق الرشيد مكانه، فيستريح الحائر الذي أخذته صحوة الضمير.

أمثلة للتطبيق:

ودعني أضرب لك من الواقع الأمثال:

أ- في الحسد والحاسد:

وأولها أن الحاسد إذا ما صحا ضميره، والتفت إلى هذا الخلق الذميم فيه، ورغب في أن يتخلص منه طبقًا للمنهج الذي ذكرناه، فما عليه إلا أن يجتهد في الدعاء للمحسود، بأن يتم الله عليه نعمته، وينفعه بها، ويرزقه خيرها، ويمن عليه بتمام الشكر عليها.

وهو بفعله هذا يقاوم الحسد في نفسه، ويستجلب رضا الله عليه، وقرب المحسود منه، فينخلع الحسد من أعماق فؤاده، ويستقر الرضا بحاله الذي هو عليه في سويداء نفسه.

ب- في الظلم والظالم:

ومن وجد في نفسه هذا الخلق السيئ، وهو محبة ظلم الغير في نفسٍ، أو مـــالٍ، أو مكانة، أو ما يماثل هذه ويشابهها؛ ثم وجد لديه الرغبة الشديدة في أن يـــتخلص من هذا الخلق السيئ، فما عليه إلا أن يتوجه إلى المظلوم يدعو له بصلاح الحـــال، وأن يتوجه إلى كل ظالم ينصح له ويدعو له بالهداية.

وهو إذا ما استقر على هذا النهج وجد نفسه – رويدًا رويدًا – قد انفصل عـــن خلق الظلم، وتربت في نفسه ملكة العدالة وإعطاء الحق من نفسه ومن غيره إن قدر على إعطائه من غيره.

وأنت حين تتأمل في هذين المثالين ونظائرهما وأشباههما، تجد في نفسك رضًا عن المنهج الذي رسمناه لك، ورغبة في اتباعه.

نصوص من الشريعة تعضد هذا المنهج:

وفي الشريعة نصوصٌ ترسم هذا المنهج وتعضده على نحو ما جاء فـــي قولـــه تعالى [فصلت/ ٣٤]: " **ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذي بينك وبينه عـــداوة كأنـــه ولي حميم**".

وعلى ما جاء في قوله ﷺ: (أخرجه الطبراني في الكبير ٣/٢٨٨): " **ثـــلاث لا يخلو منها ابن آدم: الحسد، والظن، والطيرة، فإذا حسدت فلا تبـــغ، وإذا تطيـــرت فامض، وإذا ظننت فلا تحقق**" الحديث.

قال المصنف في المنهج وتطبيقه: **[نفي الأخلاق الذميمة بالعمل بـــضدها عنـــد اعتراضها، كالثناء على المحسود، والدعاء للمظلوم بالخير، والتوجه له بوجـــود النفع، رجوعًا لقوله تعالى: "ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذي بينك وبينـــه عـــداوة كأنه ولي حميم".**

وقوله ﷺ: " ثلاث لا يخلو منها ابن آدم، الحسد، والظـــن، والطيـــرة، فـــإذا حسدتً فلا تبغ، وإذا تطيرت فامض، وإذا ظننت فلا تحقق" الحديث].

وأنت ترى في الأمثال العربية هذا المثل السائر، وفيه: "البرُّ هو الذي لا يؤذي الذر".

والمصنف يشبِّه المؤمن بالأرض يوضع عليها كل قبيحٍ ولا يخرج منها إلا كل مليح".

رزقنا الله العافية بمنه.

القاعدة الخامسة والثمانون بعد المائة

الطريق إلى العافية والفرار من الفتن

- -

العافية: سكون القلب وهدوءه، سواء كان ذلك بسبب أو بلا سبب.

ثم إن كانت إلى الله فهي العافية الكاملة، وإلا فعلى العكس.

وعافية كل قوم على قدر حالهم، كما تقدم، والفتنة بحسبها.

قال ابن العريف: والفتنة الباطنة قد عمت، وهي جهل كل أحد بمقداره.

فلزم اعتبار العبد العافية في نفسه لنفسه، حتى لا تناله الفتن، وإلا هلك في مصالح الخلق، دينا ودنيا، فتأمل هذه النكتة، فإنها من واجبات الوقت.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

خلق الله الخلق وكانت مشيئته في خلقه أن يكون من أمشاج وأخلاط.

والإنسان من خلق الله، فهو من أمشاج وأخلاط.

ومما ائتلف منه الإنسان هذه المادة وتلك الروح، فجاء الإنسان بمقتضى الروح أو النفس أو القلب أو العقل له وجهات شتي وميول متباينة، وهي مع تباينهـا قـد تختلف وتتضارب فينشأ عن اختلافها وتضاربها القلق والاضطراب، وقـد تـأتلف وتسكن فينشأ عن ائتلافها وسكونها الهدوء والاستقرار.

وأنت لا يخفى عليك أن القلق والاضطراب لا يكونان إلا بسبب ينتج عنه القلق والاضطراب.

وأنت لا يخفى عليك أن الهدوء والسكون لا يكونان إلا بسبب ينتج عنه الهـدوء والسكون.

وهذا الحكم في ذا وذاك حكم أغلبي، فقد يكون القلق والاضطراب، وقد يكـون الهدوء والاستقرار من الأمور التي تحدث في النفس دون أن نجد لها سببًا ظاهرًا.

والمرء حين يدرك حالتيه هاتين يقع في نفسه أنه لن يكون سعيدًا إلا إذا التأمت النفس وأسلمت نفسها إلى الهدوء والاستقرار. هكذا يدرك العقلاء، وهكـذا يؤكـد القرآن الكريم حيث يقول الله عز وجل [الرعد/٢٧ – ٢٩]: "**ويقول الـذين كفـروا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله يضل من يشاء ويهدي إليـه مـن أنـاب* الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب* الـذين آمنـوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب**".

وعلماء الإسلام جميعًا أو قريبًا من الإجماع لا يرون الـسعادة إلا فـي هـذه الطمأنينة.

والكثير منهم يرى أن هذه الطمأنينة التي أورثت السعادة هي نفسها التي تسمى عندهم بـــ– العافية – حتى رأينا بعضهم يدخلها في تحيته لغيـره، وحتـى رأينـا بعضهم يطلبها من ربه في دعائه لنفسه، وفي دعائه لغيره، إنهم يطلبون العافية من ربهم في الدين والدنيا، ويطلبون العافية من ربهم في الآخرة، كما يطلبونهـا منـه

في الأولى.

والمصنف يشرح هذا كله فيقول: [العافية: سكون القلب وهدوءه، سواء كان ذلك بسبب أو بلا سبب.

ثم إن كان إلى الله فهو العافية الكاملة، وإلا فعلى العكس.

وعافية كل قوم على قدر حالهم، كما تقدم، والفتنة بحسبها].

بين العافية والفتنة:

ومما ذكرناه إلى الآن مشفوعًا بما ذكره المصنف، ومؤكدًا بما قاله القرآن نستطيع أن نعلم أن مقابل عافية الإنسان الفتنة، وأن أعلى درجات العافية هي: أن يعافي المرء في دينه فيقرب من ربه، ويخلي قلبه مما سواه.

هكذا نقول، وهكذا يقول القوم.

والقوم يرون أن مقابل العافية الفتنة كما قلنا، وفتنة كل واحد على قدر انصراف قلبه – كما يقولون– .

وعلى المرء أن يراقب أحواله، وأن يتأمل في أعماق نفسه؛ فقد خلقه الله عز وجل وهداه النجدين، وهما طريقا – الخير والشر– ، فإذا ما راقب نفسه استطاع أن يقف منها على مقدار تعلقها بالشر – وهذه فتنة – واستطاع أن يقف منها على مقدار انصرافها عن الشر وتعلقها بالخير والفضيلة، وهذه هي العافية.

ابن العريف ورأيه في المسألة:

أما ابن العريف (٥٣٦هـ– ١١٤٢م) – وهو رجل مغربي، وهو رجل من كبار المتصوفة في زمانه – فلم يبعد بمفهومه للفتنة كما ذكرناه خاصة تلك الفتنة بمعناها الخاص؛ إذ هو يرى أن فتنة كل أحد في باطنه وفي داخل نفسه.

وهو يؤكد أن الفتنة الباطنة بمعنى الانصراف عن الله والبعد عن منهجه قد عمت وانتشرت بين الناس، فإذا ما جهل المرء بمقداره وانصرف من تأمله في نفسه فلت الزمام من يده، ولا مناص من ذلك إلا أن يسلك المرء طريقًا معبدة تؤدي به إلى ساحة ربه، وتحمله على التخلص من أوزاره، فلا أضر على الإنسان من أن يكون جاهلاً بنفسه، منصرفًا عن جموحها وتوجهاتها غير السوية.

قال المصنف في ذلك ما هذا نصه: [قال ابن العريف: والفتنة الباطنة قد عمت، وهى جهل كل أحد بمقداره.

فلزم اعتبار العبد العافية في نفسه لنفسه، حتى لا تناله الفتن، وإلا هلك في مصالح الخلق، دينًا ودنيا، فتأمل هذه النكتة، فإنها من واجبات الوقت. والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السادسة والثمانون بعد المائة

" في تعامل الإنسان مع الأذى بنوعيه القولي والفعلي"

ما لا أثر له في الخارج الحسي من المضار، فاعتباره مشوش لغير فائدة.

فمن ثم كان كل ما ضر في العرض بالقول أو بالظن مأمورا بالصبر عليه، لقوله تعالى: "فاصبر على ما يقولون" [ق/٣٩]، بخلاف الفعل؛ إذ أمر ﷺ بالهجرة عند قصدهم به له.

وقال ﷺ: "المؤمن كيس فطن حذر، ثلثاه تغافل"؛ يعني: في القول والظن لا الفعل.

ورغب ﷺ في الفرار من الفتن، وترجم البخاري أن ذلك من الدين. فوجب مراعاته.

* * *

الشـــرح

قلنا مرارًا: إن الإنسان مدني بطبعه، اجتماعي بفطرته.

هكذا كان، وهكذا هو كائن، وهكذا يكون.

وصحيح أن الإنسان يشاركه في هذه الخاصية بعض الكائنات الحية من نحو النحل، والنمل وغيرهما.

غير أن ما توفر لكل كائن حى من خاصية الاجتماع لا يترتب على هذه الخاصية فيه ما ترتب على هذه الخاصية في الإنسان؛ إذ هذه الخاصية في سائر الكائنات تعمل عملها في الحفاظ على النوع بحيث نجد الأعباء قد توزعت بين الأفراد وبحيث نجد كل طائفة أو فرد من طوائف وأفراد هذا النوع يقوم بتأدية وظيفته حتى ولو فقد في سبيل تأدية هذه الوظيفة حياته – وهى أغلى ما يملكه– ؛ فالشغالات في عالم النحل أو النمل توزع أعباء الخدمة فيما بينها في جلب الرزق وتنظيمه، وفي بناء البيوت والخلايا على وجه يلفت نظر المهندسين من بني الإنسان ويأخذ بتلابيبهم والملكة من هذا النوع وظيفتها إثراء النوع بالأفراد والملكات، وهى تقوم بوظيفتها خير قيام، فهى تستعد لأدائها فترة من الزمن – مخدومة غير خادمة – إلى أن يأتي أوان أدائها للوظيفة فتؤديها غير هيَّابة، وغير بخيلة أو شحيحة بما تملكه وما يجب عليها أن تؤديه. والذكور في الخلايا مهمتهم الإخصاب – لا على وجه اتفق – فإذا ما جاء وقت الإخصاب تنطلق الملكة في الجو يتبعها ذكور النحل – وهى أقوى من مجموعهم وآحادهم – فيسقط في أثناء الطيران كل ضعيف من الذكور إلى أن يبقى واحد فقط هو الذي يخلص للملكة يخصبها فإذا ما قام بأداء وظيفته وأصبحت معيشته فضلة ووجوده عبئًا على أفراد الخلية قضى الله عليه بالموت فيفارق الحياة.

وهذه عملية يوجد شبيهها في الحيوانات المنوية لدى الإنسان، وكثير من الحيوانات والطيور، حيث تسبح ملايين الحيوانات كلها متجهة لتخصيب البويضة فيحجز الكل ولا يخلص للبويضة إلا واحد فيخصبها عندما يتحد بها فيكونان معًا خلية حيوية تصبح قابلة للانقسام.

إنها حياة مرسومة تمثل فطرة الله التي فطر الناس عليها.

أما خاصية الإنسان فهى مختلفة بحيث تجد في جماعات بني الإنسان الأثرة تغلب الإيثار، وحب الذات يغلب حب الغير.

فإذا سألت عن الأحوال لماذا انقلبت في الإنسان؟ سأقول لك: إن الإنسان محكوم بعقله وإرادته، ولا كذلك سائر الحيوانات، وعقله قد يهيئ له حب التملك، ولو كان بغير حق، وحب حيازة الأشياء، والانتفاع بها ولو على حساب غيره من الناس.

وهذه الرغبات في جماعة بني الإنسان تؤدي إلى العداوة في كثير من الأحيان – هذه العداوة التي تستتبع – أحيانًا – الإيذاء بالقول أو الفعل. وهى أمور تمس كرائم الأخلاق، وتنال من سلامة النظام فيقهر القويُ الضعيف ويسلبه حقه، وقد ينال منه بالأذى قولاً، أو بالضرر فعلاً، يناله بهذا وذاك في ظاهر نفسه يراه منه الناس ويدركونه، والضعيف عندهم لا يُجامَل والقوي عندهم يجد له أنصارًا ومريدين.

موقف المُعتدي عليه:

ولعلك الآن تتساءل عن المعتدي عليه في ظاهر أمره ماذا عليه أن يفعل؟

وأنا لا أستطيع أن أجيبك إلا بعد تشقيق وتجزيء. فأقول:

إن ما ينال صاحب الحق من أخيه هو على ضربين:

أحدهما: أن يكون الإيذاء بالقول مما يخدش الكرامة، ولا يضر في بدن أو ممتلكات أو نحوهما.

وهذا النوع من الضرر يسميه القرآن بـ "الأذى" على نحو ما قال عز وجل [آل عمران/١١١]: " لن يضروكم إلا أذى".

وفي السنة: أن النبي ﷺ كان يربي أصحابه- وهم جيل الصفوة – على أنهم إذا ما أوذوا بالقول أعرضوا عمن آذاهم به، وتركوه هكذا يغلي في مِرجله، أو ينصهر بحرارة الحقد في بوتقته.

وبهذا الإعراض يتراجع الخلق الذميم بين الجماعة الإنسانية لانطفاء حرارة الحقد بتجفيف منابع إمدادها.

وثانيهما: أن يكون الضرر بالفعل ينال الإنسان في جسمه، أو في ماله، أو في

مُتَموله، أو في شأن مادي من شئون حياته.

وهذا النوع لا يكفي فيه الإعراض أو الصبر عليه، وإنما ينصح الإسلام من خلال نصوصه الشرعية بالابتعاد عن مصدر هذا الشر وعدم الاحتكاك به، فالاحتكاك به كالزّند يرسل بشرره على فتيله كلما تم قرع القطعتين منه.

وهذا أمر أكدته التجارب فظهر بتأكيد هذه التجارب سلامة المنهج الأخلاقي والاجتماعي في الإسلام.

والقوم من الفقراء إلى الله يعبدون ربهم على أساس من منهجه ويربون أبناءهم الروحيين على محبة هذا المنهج واتباعه.

قال المصنف: **[ما لا أثر له في الخارج الحسي من المضار، فاعتباره مشوش لغير فائدة، فمن ثم كان كل ما ضر في العرض، بالقول، أو بالظن، مأمورا بالصبر عليه، لقوله تعالى: "فاصبر على ما يقولون" [ق/٣٩] بخلاف الفعل إذ أمر ﷺ بالهجرة عند قصدهم به له.]**.

أرأيت إلى المصنف يطير بجناحيه فوق أغصان المعرفة ينتقل من غصن إلى غصن ومن فَنن إلى فَنن لا يحط إلا على زهرة يرشف رحيقها ويقتنص المفيد منها ثم يترك لك أن تسبح بعقلك تنقب عن الجذور وتتسلق السيقان؟!

نصوص الشرع تؤازر الفكرة:

لقد علمت معنا وعلمنا معك أن ظلم الأخ لأخيه يقع على ضربين؛ حيث يتم الإيذاء بالقول أحيانًا، وبالفعل أحيانًا أخرى. وما يتم بالقول يمكن الصبر عليه وما يتم بالفِعل يستلزم مجافاتِه.

وقد بقى على المصنف بعد هذا البيان أن يستعين بنصوص الشرع تؤازر فكرته ولم يُغنِه ذلك.

أما الإيذاء بالقول ووجوب الإعراض عن صاحبه. فأنت واجد نصوصه في القرآن الكريم من نحو قوله تعالى [ق/٣٩]: **"فاصبر على ما يقولون"**.

وأنت واجد نصوصه في السنة النبوية المطهرة: من نحو ما ذكره المصنف في صلب القاعدة وعلق السيوطي عليه، فحكم بضعفه ولفظه: **"المؤمن كيس فطن حذر ثلثاه تغافل"**، وقال العجلوني في كشف الخفاء: إنه ضعيف، ورواه الديلمي

عن أنس.

وقد فهم منه المصنف أنه جارٍ في القول والظن، لا الفعل.

وأما الإيذاء بالفعل ووجوب الإعراض عن صاحبه فأنت واجده في نصوص الشرع ووقائع التاريخ كثيرة: فما كانت الهجرتان إلى الحبشة إلا ومن أسبابهما الابتعاد عن وقوع الأذى ومجافاة فاعليه. وما كانت الهجرة إلى المدينة إلا وبعض أسبابها من هذا القبيل!

وفي السنة: أن رسول الله قد رغب في الفرار من الفتن فقد أخرج البخاري (١٩) باب (١٠) من الدين الفرار من الفتن، عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **"يوشك أن يكون خير مال المسلم غنما يتبع بها شعث الجبال، ومواقع القَطْر يفر بدينه من الفتن".**

والبخاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد نص في بعض عناوينه وترجماته على أن الفرار من الفتن من الدين.

والمصنف يقول: **[وقال ﷺ: "المؤمن كيس فطن حذر، ثلثاه تغافل " يعني في القول، والظن، لا الفعل".**

ورغب ﷺ في الفرار من الفتن، وترجم البخاري أن ذلك من الدين، فوجب مراعاته.].

* * *

القاعدة السابعة والثمانون بعد المائة

في غربة الدين وابتلاء أهله

تمام الشيء من وجه ابتدائه، وللوارث من النسبة على قدر موروثه وإرثه منه، وقد: "بدأ الدين غريبًا وسيعود غريبًا ".

فلا يتم في زمان غربته إلا بالهجرة، كما كان أولاً.

وما نُصر نبي من قومه غالبًا، بل جملة، لقول ورقة: "لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي".

والنسبة معرضة أبدًا لوجود الأذى: فلذلك لا تجد كبيرًا في الدين إلا مقابلاً بذلك.

ولحديث "أشد الناس بلاءً...." الحديث.

* * *

الشـــرح

- - - -

لله عز وجل في خلقه شئون يبديها ولا يبتديها.

ولله عز وجل في المجتمعات سنن، كما أن له في الكون سننا؛ فسنن الكون تضبط النظام الطبيعي والحيوي على ما يريد الله للحياة والطبيعة أن تنضبط، والنظام الاجتماعي جارٍ على سنن على نحو ما يريد الله للجماعة أن تنضبط.

والنظام الاجتماعي قائم على الدورة على نحو ما تحكم الدورة النظام الطبيعي والحيوي.

والناس يتساءلون عن حركة التاريخ ونظام الأمم، كيف يتحرك التاريخ وكيف يحكم النظام الأمم؟

ولقد اهتدى عبد الرحمن بن خلدون ومن تابعه إلى أن الأمم والجماعات يحكمها نظام الدورة، وكذا يحكم نظام الدورة حركة الأمة متمثلة في الدولة، بحيث تبدأ من نقطة معينة تتطور عنها وتعود إليها.

ولما كان الدين نظامًا يحكم الأمم والدول، شاء الله له أن يبدأ غريبًا ثم يتطور فيصير شابًا ثم يعود غريبًا كما بدأ. فطوبى للغرباء.

وطبقًا لنظرية الدورة هذه، أو طبقًا للسنة التي تقتضي عودَ كل شيء على بدئه يمكننا أن نقول: إن الشيء يظل ينمو ويتعافى ويشتد عوده إلى أن يبلغ التمام؛ فإذا بلغ تمامه عاد من جديد إلى نقطة بدئه. على نحو ما يقول المصنف: **[تمام الشيء من وجه ابتدائه]**.

فإذا ما انتهت الدورة في واحدة من جولاتها الممثلة لجيل من الأجيال أسلمت الزمام لجولة أخرى تحكمها نظرية الدورة، وتكون الثانية وارثة للأولى، محكومة بسنتها. على نحو ما يقول المصنف: **[وللوارث من النسبة على قدر مورثه وإرثه منه]**.

وهذا قول عام يحكم كل نظام اجتماعي.

فإذا أردنا أن نخصص القول ونحكِّمه في نظام بعينه، وليكن هو النظام الإسلامي عقيدة وشريعة، قلنا – وعلى وجه قاطع– : وقد " بدأ الدين غريبًا

وسيعود غريبًا ".

وهذا اجتزاءٌ من كلام نُسب إلى رسول الله ﷺ (أخرجه مسلم في صحيحه/١٤٥، بلفظ: " **بدأ الدين غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء**"].

حركة الدين وسلوك المتدينين:

وإذا أردنا أن نتحدث عن الدين في إطار ما ذكرناه، وجب أن نعلم أن رب الدين جل في علاه لا يرسل نبيًّا ليقوم بالسفارة بينه وبين عباده، إلا إذا تراجع الدين السابق وأصبح لا يحكم الناس لا في العقيدة ولا في الشريعة، واختفت نصوصه أو حرفت، أو خربت ذمة العلماء والفقهاء المجتهدين؛ فأصبح الأمل مفقودًا في تصحيح هذا الدين – عقيدة وشريعة – من خلال نصوصه، ومن خلال المجتهدين في إرشاد الناس إلى الحق المستنبط من النصوص صحيحة النسبة إلى الله.

فحين يصبح حال الناس وحال الدين السابق على هذا النحو، يرسل الله نبيًا بدين جديد لإنقاذ الأمة التي فارقت دينها، أو فارقها دينها، ويكون هذا النبي الجديد وما جاء به من دين جديد بين غربتين.

بين غربة وبين مفارق لم يعد هناك أملٌ في صحوة نظامه ولا صحوة تابعيه ودين جديد قادم يبدأ تابعوه أول خطواتهم على الأرض، وهو هذا الدين الذي ينعقد على ناصيته الأمل في التصحيح.

وهذا الأمل المنعقد على ناصية الدين الجديد لا يصفو للمكلفين اتباعه إلا بعد ابتلاء ومقاومة من أصحاب المنافع والمصالح التي تهيئها لهم الفوضى والانفلات من النظام. وأصحاب المصالح هؤلاء يقاومون الدين الجديد بإيذاء أصحابه في الأعراض بما يمارسونه عليهم من ادعاءات وسباب، واتهامات لا أصل لها في واقع الناس وأتباع هذا الدين يتحملون هذا النوع من الأذى القولي ويقابلونه بالتغافل عنه وعدم الالتفات إليه ما دام هذا النوع من المقاومة منحصرا في الإيذاء بالقول؛ فربهم يخبرهم بهذا الانحصار حين يقول: "لن يضروكم إلا أذى".

وأصحاب المصالح هؤلاء قد يقاومون هذا الدين الجديد بإنزال هذا الأذى الفعلي بأصحابه.

وأنت خبير بأن هذا النوع من الأذى الفعلي يصعب على أتباع الدين أن

يتحملوه، ولو قد استطاعوا أن يتحملوه لما وجدوا وقتًا يفضل عن مقاومة هذا الأذى يستغله أصحاب هذا الدين الجديد في العمل على نصرة هذا الدين الجديد. وحينئذٍ لا يجد هؤلاء القوم أمامهم من حل لهذه المعضلة إلا هذا الحل الذي ذكرناه لك قريبًا، وهو مجافاة هؤلاء الأعداء والبعد عن مجاورتهم إلى أن يقضي الله أمرًا كان مفعولاً، والبعد عن مجاورة هؤلاء الأعداء لا يكون إلا بالهجرة؛ ولذا رأينا أتباع الديانات في كل عصر قد اصطنعوا لنصرة دينهم - في غربته الأولى - أسلوب الهجرة، وهو أسلوب نراه في غربة الديانات الأولى، ونراه على ألسنة علماء الدين ينصحون به الناس في غربة الدين الثانية.

قال المصنف: **[فلا يتم في زمان غربته إلا بالهجرة، كما كان أولاً].**

الهجرة من سنن الأنبياء:

وما ذكرناه وذكره المصنف من أن الهجرة هي الحل للخروج من المعضلات في غربة الديانات الأولى يجب علينا أن نعمم القول به هنا، فنقول: إن الهجرة سنة من سنن الأنبياء؛ إذ الأنبياء في كل عصر يتعرضون للابتلاء الشديد، ابتلاء يتمثل في الإيذاء بالقول، والإيذاء بالفعل، ووضع العراقيل في وجه نصرة هذا الدين.

والتاريخ يحدثنا أن الله قد شاء للأنبياء ألا يكون أتباعهم من صناع القرار في المجتمع، وإنما يكون أتباعهم - في أول الأمر - من ضعفاء الناس الذين تراجعت مكاناتهم الاجتماعية، بسبب أو آخر من أسباب تراجع المكانات الاجتماعية.

وهذا أمر قد التفت إليه المشتغلون بالديانات في أول عصر المبعث بمكة؛ فأنت إذا تأملت في قصة بدء الوحي في مرويات صحيح السنة، علمت أن النبي قد نزل من غار حراء يرجف فؤاده بما أُلقي إليه من الوحي، حيث تلقته خديجة أم المؤمنين وبشرته بالرسالة، وحين استجابت إلى طلبه وزملته، وحين حَنَتْ عليه حني الأمومة فدثرته، تركته وخرجت حين أخذته سنةٌ من النوم وذهبت إلى ابن عمها ورقة بن نوفل - وكان رجلاً مهتمًا بالديانة النصرانية - فلما جمعها المجلس به عرضت عليه أمره، فؤخذ أخذًا شديدًا، حيث كان لديه الوعي الكامل بناموس الأنبياء، ثم ملأ صدره بالهواء ودفعه في زفير هادئ وهو يقول: "يا ليتني فيها جزعا لئن أدركني زمانه لأنصرنه نصرًا مؤزرًا" وطلب إلى ابنة عمه أن تأتي به إليه يلمسه بيده

ليتحسس بركته وليسمع منه، وجاء إليه النبي وسمع منه، فعاد فملأ صدره بالهواء وهو يقول له: " لو قد أدركني زمانك لأنصرنك نصرًا مؤزرًا" خاصة إذا ما أخرجك قومك من بلدك وبلد الله الحرام، فقال النبي له: "أو مخرجي هم؟" قال ورقة: ما بعث الله نبيًا قبلك إلا وقد آذاه قومه، ثم عاد يتأمل ذاته وهو يقول: " يا ليتني فيها جزعا".

وكان ما توقعه ورقة، فقد أوُذى النبي، ثم أُذن له ولأتباعه بالهجرة إلى يثرب فهاجروا.

قال المصنف: **[وما نُصر نبي من قومه غالبًا، بل جملة، لقول ورقة: "لم يأت أحد بمثل ما جئت به إلا عودي"].**

عودة إلى تعميم القول:

ويعود المصنف من جديد إلى الإشارة إلى عموم هذه السنة، فيؤكد أنه ما من صاحب دعوة رشيد إلى دين سديد، وما من صاحب تحمس إلى مبدأ رشيد إلا وقد وجد له أعداء يحولون بينه وبين أن يبلغ هدفه أو ينال غرضه ما دام ينتسب إلى مبدئه، أو يدعو إلى الحق من دينه.

والحديث النبوي يؤكد هذه السنة ويعضدها على ما ورد في مرويات (أحمد في مسنده ٣٦٩/٦، والنسائي في الكبرى /٧٤٨٢) من "**إن أشد الناس بلاءً الأنبياء، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم**".

قال المصنف: **[والنسبة معرَّضة أبدًا لوجود الأذى، فلذلك لا تجد كبيرًا في الدين إلا مقابلاً بذلك.**

ولحديث: " أشد الناس بلاء... " الحديث].

* * *

القاعدة الثامنة والثمانون بعد المائة

من السلوك إلى تكوين الملكة

- -

اكتساب الأخلاق عند الحاجة إليها بزوال ضدها متعذر إلا بتوطين متقدم، وإلا تعب مريدها فيه.

وقد قال ﷺ: " إنما العلم بالتعلم، وإنما الحلم بالتحلم، ومن يطلب الخير يُعطه، ومن يتق الشر يُوقه" رواه أبو نعيم في "آداب العالم والمتعلم".

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في هذه القاعدة يرى المصنف أن يجمع الخيوط المتصلة بالعلاقة بين الـسلوك والملكة ويضعها في يد قارئه قبل أن يُنسيه على الطريق طولُ المسير.

فنراه يذكر أن من أراد الخُلق الرشيد عليه أن يتأمل في خاصية نفسه ويفحصها فحصًا جيدًا، فإن وجد فيها ملكة دافعة لصاحبها جهة الخلق السيئ المضاد للخلـق الرشيد الذي يبتغيه، وجب عليه أن يشتغل أولاً بإضعاف هـذه الملكـة ومحوهـا، وإضعاف الملكة ومحوُها لا يخلص لمريد ذلك إلا بتجفيف المنابع التي تغذي هـذه الملكة، وهى منابع كامنة في الاستجابة إلى الملكة بممارسة السلوك، فإذا ما اشتدت الإرادة وقويت العزيمة في معارضة الملكة وعدم الاستجابة لها وهى تـدفع إلـى السلوك السيئ، تضعف الملكة شيئًا فشيئًا حتى تتلاشى، وحينئذٍ تخلو الـنفس مـن الدوافع إلى الرذيلة، وهى مرحلة جدُّ عظيمة تليها المرحلة التالية وهى حمل النفس على ممارسة السلوك الحسن، وهى ممارسة تحتاج إلى شيء من العنـاء فـي أول الاشتغال بها فلو قد صبر عليها صاحبها وحمل النفس علـى الإقبـال والاشـتغال بالسلوك الحسن تكونت الملكة في نفسه، وأصبحت تدفع صاحبها إلى السلوك يخف إليه من غير روية ولا عناء ولا إعمال فكر. ويكون الإنسان حسن الحـظ إذا مـا توجه إلى السلوك الحسن وتأمل نفسه قبل توجهه فلم يجد فيها أثرًا إلى ملكة تـدفع إلى سلوك مضاد لما يبتغيه، حينئذٍ يكون قد استراح من مرحلة التخلية ليُقبل مباشرة على ما يبتغيه من تحلية النفس.

والمصنف يشير إلى ذلك – حين أراد أن يجمع الخيوط المتـصلة بجمـاع مـا ذكرناه ويضعها في يد قارئه – فيقول: **[اكتساب الأخلاق عند الحاجة إليها بـزوال ضدها متعذر إلا بتوطين متقدم، وإلا تعب مريدها فيه].**

في نصوص السنة ما يعضد فكرة المصنف:

والمصنف كعادته يحب أن ينصر فكرته بنصوص الشرع المبارك.

وهو هنا يستعين بنص من نصوص السنة وفيه كما ورد عند (أبي نعيم ١٧٤/٥ إلى أبي الدرداء رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: "**إنما العلم بالتعلم، وإنمـا الحلـم**

بالتحلم، ومن يطلب الخير يعطه، ومن يتق الشر يوقه".

(انظر ما أحالك عليه المصنف أبا نعيم في – آداب العالم والمتعلم–).

والله سبحانه أعلم.

* * *

القاعدة التاسعة والثمانون بعد المائة

في المراقبة والمحاسبة الأساس والضوابط

- -

إقرار المرء بعيبه وبنعم الله عليه دون تتبع ذلك بتفاصيله يزيد في جرأته، ويمنعه من التحقق بحقيقته.

وتتبع ذلك تفصيلاً يقضي بارتسامه في النفس جملة، حتى يُؤثّر موجبها، اعترافًا بالنقص في الأولى، وشكرا لنعمه في الثانية.

فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

حين يتصور المرء حقيقتي العبودية والألوهية يجب عليه أن يعلم أن الله عز وجل له على عبده حقوق، يجب على العبد أن يقوم بها طاعة لله فيما أمر به، وفيما نهى عنه.

والعبد حين يعلم أنه مربوب لربه، مشمول بعنايته؛ فإن علمه هذا يستوجب من العبد أن يراقب نفسه، وهو يراقبها في أدق التفاصيل وهو عالم بحقيقة الأمراض التي تهبط بالنفس، وحقيقة الفضائل التي ترتفع بها.

ويستحسن أن نزودك ببعض التعريفات التي تتصل بهذين القسمين كل على حدة، ونحن حريصون كل الحرص أن نقتبس من كلام المصنف ما دام المصنف قد تناول هذه الأشياء فيما تركه لنا من آثار.

تعريفات ومفاهيم:

ونحن نبدؤك ببعض التعريفات وتلك المفاهيم التي تتصل بتلك العوامل التي ترتفع بالنفس وتسمو بها، ومنها:

أ- **الطاعة** . وهي: موافقة أمر الله، واجبًا كان أو مندوبًا.

ب – **العفة** . وهي: ترك الدناءة من كل شيء.

ج – **اليقظة** . وهي: الانتباه لأمر الله سبحانه.

كما أننا نحب أن نزودك ببعض التعريفات والمفاهيم التي تتصل بهذه الأشياء التي تهبط النفس وتسقط بها، ومنها:

أ- **المعصية** . وهي: مخالفة أمر الله الواجب.

ب – **الشهوة** . وهي: الاسترسال مع النفس في طلب المستلذات.

ج – **الغفلة** . وهي: إهمال الحقوق المندوبة والواجبة بالاسترسال مع دواعي الهوى.

وأنا أحببت أن أضع هذه التعريفات بين يدي حديثي عن معايير ضبط النفس، لتكون معينة للقارئ على التبصر في أحوال نفسه لكبح جماحها عما يُغضب الله، ويضبطها بالحكمة على طريق الخير والرشاد.

تحليل المعيار وتفصيل الضابط:

ولننتقل بعد ذلك إلى النظر في المعيار الضابط لعلاقة الإنسان مع نفسه، نفصّل القول فيه نوعًا ما من التفصيل.

وللمرء مع نفسه أحوال.

وأحوال المرء مع نفسه يمكن إجمالها في أمرين هما: الرضا عنها وموافقتها في كل ما تفعل، وعدم الرضا عنها والأخذ على يدها لتستقيم على الجادة حتى لا تنزلق في حمأة ما يغضب الله عليها.

فأما الرضا عن النفس فله علامات يمكن إجمالها في ثلاث:

أ- رؤية الحق لنفسه والشهادة لها بالصواب في كل ما تأتي به وتدع، لا يلومها في شيء من ذلك، ولا يحاسبها في فتيل أو قطمير.

ب- الشفقة عليها، بحيث لا يوردها موردًا ينوء به كاهلها ولو كان مستطاعًا، ولا يحب أن يحملها على الجادة رغبة منه في أن يتركها على طبعها، لا تأتي من السلوك إلا ما يوافق هذا الطبع، مهما كان في ذلك مخالفة لسموها ورفعتها.

ج – الإغضاء عن عيوبها بتزكيتها من حيث إنه يرى قبيحَهَا حسنًا بالتأويل، لا أنه يعلم العيب ثم يُغضي عنه وإن كان نوعًا منه.

ومما قالوه في ذلك شعرًا:

وعين الرضا عن كل عيب كليلةٌ .. ولكنّ عين السُّخطِ تبدي المساويا

وأما السُخط على النفس وعدم الرضا عنها فعلاماته – إجمالاً – ثلاث:

أ- اتهامها في كل ما تأتي منه أو تدع؛ فلا نُحسن الظن بها لأنها تشتمل على ميول، وتحيط بها غرائز وأهواء قد تدفعها إلى ما لا يرضي الله عز وجل، فلابد من الأخذ على يدها.

ب – الحذر من آفاتها والاحتراز مما عساها أن تقع فيه قبل أن تنزلِق بصاحبها الأقدام، والحذر أمرٌ وقائي كما تعلم.

ج – حملها على المكاره في جميع أوقاتها، ولا تخش من ذلك، بل تتوقع الخير من اصطناعه؛ إذ به يتأتى هدم الملكات الدافعة إلى الرذيلة، وتكوين الملكات التي تحمل على الخير وتدفع إلى الفضيلة.

وللمشايخ في محاسبة النفس أقوال نطلعك على بعضها، فنقول: إن من المشايخ الذين التفتوا إلى جملة ما ذكرناه في مراقبة النفس ما ذكره أبو حفص الحداد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حيث قال: "من لم يتهم نفسه على دوام الأوقات، ولم يخالفها في جميع الأحوال، ولم يجرها إلى مكروهها في سائر أيامه فهو مغرور، ومن نظر إليها باستحسان شيء منها فقد أهلكها، وكيف يصح لعاقل الرضا عن نفسه، والكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب يقول: "**وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي**" [يوسف/٥٣].

خطوات على الطريق:

وأنت إذا علمت ما ذكرناه لك من تحديد للمفاهيم، وتعريف لبعض المصطلحات، فإني أنصح إليك أن تتخذ من هذه المعرفة نقطة بداية على طريق اصطناع المنهج إلى محاسبة النفس.

ونقطة البداية هذه تتلوها نقطة أخرى تُعتبر مَعلمًا آخر من معالم اصطناع المنهج على طريق هذه المحاسبة للنفس.

وهذه النقطة التالية تتمثل في الاعتراف بالمخالفة، والإقرار بالتقصير، وهو على ضربين:

أما **أحدهما**: فهو الاعتراف بالتقصير على الجملة، وهو اعتراف وإقرار قليل الغناء في بابه على نحو ما قال المصنف: [إقرار المرء بعيبه وبنعم الله عليه دون تتبع ذلك بتفاصيله يزيد في جرأته، ويمنعه من التحقق بحقيقته].

وأما **ثانيهما**: فهو الاعتراف بالتقصير على التفصيل، ومتابعة محاسبة النفس خطوة بخطوة.

وهذا أجدى في بابه على ما قال المصنف: [**وتتبع ذلك تفصيلاً يقضي بارتسامه في النفس جملة، حتى يُؤثِرَ موجبهَا، اعترافًا بالنقص في الأولى، وشكرًا لنعمه في الثانية، فافهم**].

مع المصنف في بسط هذا المعيار وشرحه:

وللشيخ زروق كلام مطول في شرح هذا المعيار الضابط في غير هذا المكان،

أو في هذا المصنَّف من كتبه.

فالمصنف في أحد شروحه لحكم ابن عطاء الله السكندري، توقف عند هذه الحكمة ليشرح هذا المعيار.

أما الحكمة من كلام ابن عطاء فهي على النحو التالي:

قال صاحب الحكم: [أصل كل معصية وشهوة وغفلة الرضا عن النفس، وأصل كل طاعة وعفة ويقظة عدم الرضا منك عنها، ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه، خير لك من أن تصحب عالمًا يرضى عن نفسه، فأى علمٍ لعالم يرضى عن نفسه؟ وأى جهل لجاهل لا يرضى عن نفسه].

والشيخ زروق قرأ هذه الحكمة ثم أتبعها بشرح له، من خلال كلام له صلة بهذه القاعدة التي نحن بصدد الحديث عنها، وهى هذه القاعدة التي تهتم بهذا المعيار الضابط في محاسبة النفس.

ونحن ننقل كلام الشيخ زروق على وجه من شرحه الذي حققه وعلق عليه الإمام الأكبر/ عبد الحليم محمود، والدكتور/ محمود بن الشريف.

قال الشيخ زروق في شرحه للحكمة الخامسة والثلاثين من حكم ابن عطاء الله السكندري:

[" أصل كل معصية وشهوة وغفلة: الرضا عن النفس".

قلت: المعصية: مخالفة أمر الله الواجب، والشهوة: الاسترسال مع النفس في طلب المستلذات، والغفلة: إهمال الحقوق المندوبة والواجبة بالاسترسال مع دواعي الهوى. والرضا عن النفس علامته ثلاث: رؤية الحق لنفسه، والشفقة عليها، والإغضاء عن عيوبها بتزكيتها من حيث إنه يرى قبيحها حسنًا بالتأويل، لا أنه يعلم العيب ثم يُغضي عنه وإن كان نوعًا منه، وأنشدوا في ذلك:

وعينُ الرضا عن كل عيب كليلةٌ .. ولكنَّ عينَ السُّخط تُبْدي المساويا

وهذا الشطر الثاني يوافق المعنى الثاني الذي ذكره المؤلف إذ قال: "وأصل كل طاعة وعفة ويقظة: عدم الرضا منك عنها. ".

قلت: وهو السخط عليها أو ما هو أعم منه، وله علامات ثلاث: اتهامها، والحذر من آفاتها، وحملها على المكاره في عموم أوقاتها؛ فقد قال أبو حفص

الحداد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " من لم يتهم نفسه على دوام الأوقات، ولم يخالفها في جميع الأحوال، ولم يجرها إلى مكروهها في سائر أيامه فهو مغرور، ومن نظر إليها باستحسان شيء منها فقد أهلكها، وكيف يصح لعاقل الرضا عن نفسه، والكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب يقول: "وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي" [سورة يوسف/٥٣] انتهى.

والطاعة: موافقة أمر الله، واجبًا كان أو مندوبًا، والعفة: ترك الدناءة من كل شيء، **واليقظة:** الانتباه لأمر الله سبحانه، ثم لابد للإنسان في تبصر عيبه من معين من أخ ناصح أو شيخ صالح؛ لابتلائه بالإغضاء عن نفسه، وشرط ذلك المعين أن يكون بريئًا عن الرضا عن نفسه، فلذلك قال:

"ولأن تصحب جاهلاً لا يرضى عن نفسه؛ خير لك من أن تصحب عالمًا يرضى عن نفسه".

قلت: سواء كان شيخًا أو قرينًا أو تابعًا؛ لأن الذي لا يرضى عن نفسه قد جمع مناقب ثلاثا وإن كان جاهلاً، وهي: الإنصاف من نفسه، والتواضع لعباد الله، وطلب الحق بالصدق، وقد قال عمار رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " **ثلاث من جمعهن فقد جمع الإيمان: الإنصاف من نفسه، وبذل السلام للعالم، والإنفاق من الإقتار**" انتهى.

فصحبة من هذه أوصافه تقتضي ثلاثًا: اكتساب هذه المحاسن منه؛ لأن المرء على دين خليله، وراحة القلب مع البدن مع معاناته، وسلامة الدنيا والدين من التكلف، والراضي عن نفسه قد باء بثلاث: الكبر، وقلة الإنصاف، والتصرف بالرياسة.

فصحبته تورث ثلاثًا: العبودية له، والتكلف والقطيعة آخر الأمر؛ لأنه يرى لنفسه من الحق ما ليس له، فلا يبلغ رضاه، ثم لا يغفر زلة، ولا يقيل عثرة، ولا يرجع لربه، وذلك ما لا يصح معه ألفة، ثم إن كان عالمًا فعلمه زيادة في شره، وإن كان جاهلاً فجهله بلاء عليه وعلى صاحبه، وإن كان رئيسًا فلا يُنتفع بالدنيا ولا بالدين معه، فلذلك قال سهل بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " احذر صحبة ثلاثة من أصناف الناس: **القراء المداهنين، والمتصوفة الجاهلين، والجبابرة الغافلين**" انتهى.

ثم الصاحب إنما يراد لثلاثة: النصيحة، والشفقة، والإعانة، وكلها من الراضي

عن نفسه مفقودة لجهله بمقدار نفسه وغفلته بذلك عن حقـوق صـاحبه، وإن أتـى بشيء من ذلك أعجب به حتى يود الإنسان أنه لم يره وذلك من جهله بنفسه، وهـو رأس الجهل، كما أن عدم الرضا عنها من العلم بها، ولا علم فوقه، فلذلك انقلبـت أحكامها، كما قال:

"فأى علم لعالم يرضى عن نفسه؟! وأى جهل لجاهل لا يرضى عـن نفـسه؟!، قلت: انقلبت حقائقها لانقلاب الأحكام عندها؛ لأن من حقائق الجهل ثلاث: الفـرار من الحق، واتباع الباطل، والحكم بما لا يصح، وهذا حال الراضي عن نفسه. ومن حقائق العلم: العمل بالحق، ومجانبة الباطل، وإعطاء كل شيء ما يليق به، وهذه لا توجد إلا ممن لا يرضى عن نفسه، فالعلم بالصورة لا عبرة به، وإنما هو صناعة، والجهل بالصورة لا ضرر على صاحبه إذ يحصل ما يحتاج إليه بسؤاله مع سلامته في حاله، والآخر كلما ازداد مسألة ازداد جهلاً بربه ولنفسه، وقد قال سفيان الثوري رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " إنما يتعلم العلم ليتقى الله، وإنما فضل العلم غيره لأنه يتقي الله به"، وقال سفيان بن عيينة رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " إذا كان ليلي ليل سفيه ونهاري نهار جاهل فما أصـنع بالعلم الذي أكتسب؟! ".

وقال مسروق رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " كفى بخشية الله علمًا، وكفى بالاغترار بالله جهـلاً " انتهى.

وقد استعاذ رسول الله ﷺ من علم لا ينفع، وقال: "**أشد الناس عذابًا عـالم لـم ينفعه الله بعلمه...** " الحديث ثم الذي ينفي كل عيب، ويذهب بكل ريبة وريب، إنما هو العلم بالله؛ إذ به تتم الخشية لله، والناس فيه مراتب بحسب الأشهاد والشهود.

* * *

القاعدة التسعون بعد المائة

الاستعانة بالله أقصر الطرق إلى تزكية النفس

- -

فائدة التدقيق في عيوب النفس وتصرفها، وتعرُّف دقــائق الأحــوال: معرفــةُ المرءِ بنفسه، وتواضُعه لربه، ورؤيةُ قصورِه وتقصيره.

وإلا فليس في قوة البشر التبري من كل عيب بإزالته.

إذ لو لم تصل إلى الله بعد فناء مَساويك، ومحوِ دعاويك، لم تصل إليه أبــدًا، فافهم.

* * *

الشـــرح

إن من أهم شئون المكلَّف التي ينبغي أن يشتغل بها تزكية نفسه وحملها على الرقي فوق درج الأخلاق من سفحه الهابط إلى قمته السامقة.

وفيما سبق من حديث علمنا أن الطريق إلى مراقبة النفس فهمها أولاً، وإدراك ماهيتها ثانيًا، واتهامها فيما تدفع إليه من سلوكٍ ثالثًا.

وفي هذه القاعدة دَفعُ هذا الحديث خطوة إلى الأمام فنقول مع المصنف: إن من **[فائدة التدقيق في عيوب النفس وتصرفها، وتعرُّف دقائق الأحوال: معرفة المرء بنفسه، وتواضعه لربه، ورؤية قصوره وتقصيره].**

وهذا كلام مجمل يحتاج إلى مزيد من التأمل لإمكان الاستفادة منه.

وغاية التأمل في هذا الكلام يفيدنا فائدتين.

إحداهما: أن أمام المكلف غاية كرامته وتميز مكانته هما وسيلتان في الوصول إليها.

والثانية منها: أن هذه الغاية لها وسيلة تؤدي إليها، وهي وسيلة تأتلف من مراحل، تبدأ من أدناها وتنتهي إلى أسماها.

أما بداية هذه المراحل فهي في أن يتعرف المرء على نفسه من حيث: ماهيتها وحقيقتها، وما تشتمل عليه من ميول وغرائز وأهواء، ومن حيث: أحوالُها وما تتميز به هذه الأحوال فيقيِّمها وينحي عن النفس ما لا يُرضي منها، ويُرقي ما يرضى عنه ويطمع فيما هو رقي منه.

هذه هي **المرحلة الأولى** على طريق تزكية النفس.

ثم تليها **المرحلة الثانية**، وهي أن ينظر المرء في سلوكه الداخلي والخارجي ليعلم منه ما كان منضبطاً مع الشرع، وأصول الأخلاق، ومحاسن الأعراف فيقره، وما كان دون ذلك فيقوِّمه ويُعدِّله.

وهذه أمورٌ كلها تقع في أول الطريق.

وهناك ما هو أرقى من ذلك وأسمى، وهو معرفة المرء بربه، وما يجب عليه من واجباتٍ تجاه إلهه، من حيث: العقيدة، ومن حيث الشريعة.

أما من حيث العقيدة: فإنه يجب على المرء أن يعلم أنه ما من شيء في الوجود إلا وهو واقعٌ بمشيئة الله وقدرته؛ إذ " ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن".

وإذا ما استقر في قلب المرء ذلك علم أن تقويمه لنفسه، ودفعها في اتجاه التزكية لن يخلص له إلا بمعونة ربه، فليأخذ في الاستعانة به، وليتخلص من وهم مؤداه: أنه بمعرفته لنفسه يمكن أن يصل به إلى تزكيتها، لأن هذا الوهم لا يعدو أن يكون أمرًا من الأمور المحسوبة من نزغات الشيطان.

وأما من حيث الشريعة: فإن اشتمال الشريعة جامعٌ لأوامر المشرع ونواهيه،

وأوامر المشرع تتطلب من المكلَّف أن يستجيب لها فيفعل ما يُطلب منه، ونواهي المشرع تتطلب من المكلَّف أن يقبض النفس والجوارح عنها فيمتنع عن فعلها.

ومن المعلوم أن مخالفة الشارع في أوامره ونواهيه إنما تعدُّه الشريعة – في أحكامها – معصية للخالق المكلِّف، وهذه المعصية تحول بينه وبين معونة ربه التي يحتاج إليها كل إنسان يرغب في تزكية نفسه.

وبعد الاستجابة إلى الله بإطاعة أوامره وقبض النفس عما نهى عنه، لابد أن يُدخل المرء نفسه في حالٍ من التواضع لله ونبذ الكبر، واستشعار ضعفه بين يديه حتى يكون ربانيًا.

ونتيجة النتائج من سلوك هذا الطريق بمرحلتيه حصول المكلَّف على نفس زاكية، وهي نتيجة لا يصل إليها المرء من غير هذا الطريق، على نحو ما ذكر المصنف فتأمله فإنه مهم.

* * *

القاعدة الحادية والتسعون بعد المائة

في تمييز خواطر النفس وأنواعها ودرجاتها

تمييز الخواطر من مهمات أهل المراقبة لنفس الصوارف عن القلوب، فلزم الاهتمام بها لمن له في ذلك أدنى قدم.

والخواطر أربعة: رباني بلا واسطة، ونفساني، وملكي، وشيطاني.

وكل إنما يجري بقدرة الله تعالى، وإرادته، وعلمه.

فالرباني لا متزحزح ولا متزلزل، كالنفساني، ويجريان لمحبوب وغيره، فما كان في التوحيد الخاص فرباني، وفي مجاري الشهوات فنفساني.

وما وافق أصلاً شرعيًا لا يدخله رخصةٌ ولا هوى فرباني، وغيره نفساني.

ويَعْقبُ الرباني برودة وانشراح، والنفساني يبسٌ وانقباض.

والرباني كالفجر الساطع، لا يزداد إلا وضوحًا.

والنفساني كعمود قائم، إن ينقص بقي على حاله.

فأما الملكي والشيطاني فمترددان.

ولا يأتي الملكي إلا بخير، والشيطاني قد يأتي به فيُشكِل.

ويَفْرُق بأن الملكي تعضده الأدلة، ويصحبه الانشراح، ويُقوَّى بالذكر، فأثره كغبش الصبح، وله بقاءٌ ونفاذٌ ما.

بخلاف الشيطاني فإنه يضعف بالذكر ويعمي عن الدليل، وتعقبه حرارة، ويصحبه اشتعال وغبار وضيق، وكزازةٌ في الوقت، وربما تبعه كسل.

فالشيطاني من يسار القلب، والملكي من يمينه، والنفساني من خلفه، والرباني مواجه له، والكل رباني عند الحقيقة ولكن باعتبار النِّسب، فما عرى عنها نُسب للأصل، وإلا فنسبته ملاحظةُ الحكمة.

ثم تحقيق هذا الأمر إنما يتم بالذوق، فقد قالوا: " من عَقَل ما يدخل جوفه عرف ما يهجس في نفسه". والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

قلت وأقول: كم هي عجيبة هذه النفس الإنسانية.

وأعلى درجات العجب فيها ما يظهر فيها من زوايا خَلفها وهى كثيرة متعددة.

وما نريد الحديث عنه اليوم هو هذه الساحة النفسية المتسعة وما يطرأ عليها من خواطر وما يدخلها من أحوال.

وخواطر النفس متعددة الروافد، ومتنوعة المصادر: ومن أجل ذلك فإنه ينبغي على سالك الطريق إلى الله – عز وجل– أن يلتفت إلي هذه الساحة ويفحصها فحصًا "جيدًا" بحيث يوقفه الفحص على كل خاطر يرد إلى الساحة يميزه عن غيره ويتعرف على خواصه بحيث يستطيع أن يبقى على ما ينبغي أن يبقى عليه منها وأن يتخلص من خواطرها من هذه الخواطر التي لا يصلح النفسَ الإبقاءُ عليه منها.

والمصنف يتشدد في نصيحته لكل سالك أن يتبع كل ما ذكرناه بعناية شديدة وإلا فهو على خطر عظيم. قال: **(تمييز الخواطر من مهمات أهل المراقبة لنفي الصوارف عن القلوب، فلزم الاهتمام بها لمن له في ذلك أدنى قدم)**.

أنواع الخواطر:

والخواطر إنما ترد إلى ساحة النفس بعد أن يكون صاحب هذه النفس قد توجه إلى الله وأخذ في طريق السير إليه سواءٌ قرر أن يسير في هذا الطريق وحده يتخذ من الكتاب مرشدًا أو اتخذ له في سيره شيخًا قد سار في هذا الطريق قبله وتعرف على ما فيه من مخاطر وتحسس ما فيه من نتوء ومزالق، وتراءى له ما يبدو من الطريق لأول وهلة من أضرب ومسالك.

وحين يتخذ السالك إلى الله طريقه إلى الله تتوارد عليه الخواطر وتهجم عليه زُرَافاتٍ وَوِحدانًا، وهى باعتبارها أحداثًا وتصرفاتٍ في الكون لا تقع إلا بإرادة الله – عز وجل– ؛ إذ قد سبق لك أنه لا يقع في ملك الله إلا ما يريد فما شاءه كان وما لم يرده لم يكن.

وعلى هذه الخلفية الموجزة نقول: إن موارد الخواطر، وروافدها تحصرها أنواع أربعة: فمنها ما هو ربَّاني، ومنها ما هو مَلَكِي، ومنها ما هو نفساني، ومنها

ما هو شيطاني.

والمصنف يشير إلى هذا الانحصار لروافد الخواطر فيقول: (والخواطر أربعة: رباني بلا واسطة، ونفساني، وملَكِي، وشيطاني وكل إنما يجري بقدرة الله تعالى، وإرادته، وعلمه).

ومع انحصار هذه الروافد وتميزها فإنه لا يجوز أن يخفاك ما ذكرناه قريبًا وما تكرر التركيز على التذكير به.

فإن قلتَ: إن انحصار هذه الروافد أمر يمكن إدراكه وفهمه، ولكن خواص كل روافد منها، وامتيازَه من غيره أمر غير مفهوم.

قلتُ: ولك عليَّ إفهامُه.

تفصيل القول في الخواطر:

وإفهامه لا يكون إلا بتفصيل الحديث فيه بحيث يمكن أن نتحدث عن أنواع الخواطر بحيث نخص كل واحد منها بحديث نتحدث من خلاله عن خواصه، وهي كفيلة أن تميزه من غيره.

١- الخاطر الرباني:

والخاطر الرباني – كما علمت – هو هذا الخاطر الذي يهبط إلى النفس من المحل الأرفع بلا واسطة.

وهذا الخاطر الرباني يمتاز بمجموعةٍ من الخواص نذكرها لك – على اختصارها – بحيث نحافظ على وضوح الدلالة مما نقول. وهي:

أ- فالخاصية الأولى من خواص هذا الخاطر: أنه إذا هبط إلى ساحة النفس يحتل منها مكاناً يمتاز فيه بالثبات بحيث لا يتغير ولا يتزلزل.

ب- أن هذا الخاطر يجري فيما تألفه النفس وتحبه وتشتهيه حيث إنه يوافق طبعها. وقد لا يجري في ذلك؛ إذ إن الخاطر الرباني قد يأتي على غير ما تشتهيه النفس ويرد على ما لم تألفه. وهو جائز في هذا وذاك.

ج- والخاصية الثالثة من هذه الخواص أن الخاطر الإلهي، أو الرباني كلّه موجه إلى التوحيد بجميع معانيه، فهو لا يخالف التوحيد في الذات، وفيه اعتقاد أمرين: أن

الله لا شريك له، وأن الله ليس مركبًا من أجزاء. والخاطر لا يخالف التوحيد في الصفات، فالله – عز وجل– له صفات متميزة وليس لغيره من المخلوقات صفة تشبه صفته، والله – عز وجل– ليس له صفتان من نواع واحد وإنما هي صفة واحدة في نوعها كثرت تعلقاتُها على ما هو معروف عند أهل العلم، ولا يجوز أن يخالف الخاطر التوحيد في أفعال الله – عز وجل– ؛ إذ من المعلوم أن الله – وإن تعددت أفعاله – لكنه ليس لغيره فعل ليشبه فعله– .

فهذه جملة حقائق ومحاذير نقف عند ما يجب اعتقاده منها، وننزه الله – عز وجل – عما يجب تنزيهه عنه من هذه الجملة.

والخاطر الرباني متميز بالحرص على هذه الوحدانية.

د– ومن مميزات الخاطر الرباني أنه يوافق أصلاً شرعيًا؛ كأن يشهد له دليل من الكتاب والسنة، أو يقاس على غيره فيسلم له القياس، أو يكون مما أجمعت على مثله الأمة، أو يندرج تحت أصل عام تعضده المصالح المرسلة ولا يعارض أصلاً شرعيًا.

هـ– ومن أهم خواص الخاطر الرباني أنه عندما يبرق على النفس ويخطر على القلب، وينزل بساحة الفؤاد تجد النفس ويجد القلب، ويجد الفؤاد له حسن استقبال فإذا ما استقر في النفس وأخذ مكانه من ساحتها أحست النفس ببرد هطوله واستراحت بأنسه، وتنفست بعد زوال شِقوتها تنفس الصُعداء.

و– والخاطر الرباني ليس من نوع هذه الخواطر الملتبسة فهو لا يأتي في غبش مضلل، ولا غسق مُحَيِّر، ولا هو بالذي يغُمُّ على صاحبه، وإنما هو كالفجر الساطع يعقبه إشراق الشمس في تدرج في درجة الوضوح لا يزداد مع تقدم الزمن إلا وضوحًا وإشراقًا.

ز– ومن مميزات هذا الخاطر الرباني أنه يأتي قلب صاحبه من أوضح المسالك لا يتسلل إليه من مسلك غامض ولا من طريق ملتوٍ فهو يأتي إلى القلب من جهة وجهه، ويدخل إليه من قُدَّامه.

تلك خواص لهذا الخاطر أوقفناك عليها وهى لا تعني الانحصار وإنما هى من باب أننا قد حرصنا على أن يغنيك المثال عن تتبع خواص الأحوال.

٢- الخاطر النفساني:

والخاطر الثاني هو الخاطر النفساني ينزل إلى ساحة النفس من طبيعتها هي. وأنت عليم بأن للنفس طبيعة غير طبيعة المادة؛ حيث إنها نفخة من روح الله بخلاف المادة التي هي قبضة من طين الأرض.

وأنا قد وعدتك بإفهام ما عسى أن يكون قد غم عليك- وهو أمر يحتاج إلى أن نسوق بين يديك مجموعة من الخواص لكل خاطر تميزه عن غيره، ونحن كما ذكرنا في الخاطر الرباني فإنا سنتتبع المنهج نفسه ونحن نتحدث عن سائر الخواطر ومنها هنا: الخاطر النفساني.

وأهم خواص هذا الخاطر ما سنعرضه الآن بين يديك:

أ- وأهم خواص الخاطر النفساني أنه كالخاطر الرباني- يبقى في ساحة النفس بعد ورود – لا يتزحزح. وهي خاصية اكتسبتها هذه النفس من مصدر نشأتها باعتبارها نفخة من روح الله قد هبطت إلى المادة من علياء رفعتها فأشعت بهذه الخاصية على خاطرها الصادر عنها.

ب- وبالتالي كانت هذه الخاصية الثانية التي لحقت الخاطر النفسي. وهي أن هذا الخاطر يجري فيما يوافق طبع النفس، وما تحبه من الأشياء، وقد يجري فيما تكرهه، ومرجع هذا الاختلاف هو تطلعات النفس وآمالها، أو رضاها بالخلود إلى الراحة فهي إن تطلعت إلى الرُّقى امتطت صهوة المكاره، وهي إن خلدت إلى الراحة تنفلت من مزانق الدركات – فلينتبه السالك- .

ج- ومن أهم خواص الخاطر النفساني أنه يجري في الشهوات غالبًا ومرجع ذلك إلى ما تنطوي عليه النفس من الهوى، وما يُغريها بالرضى عن إشباع الغرائز.

د- ومن العجيب في خواص خاطر النفس أنه لا يكون مؤيدًا بدليل شرعي؛ وإنما صاحبه يبحث له عن رخصة فإن لم يجد اتخذ له سبيلاً من سبل التأويل الفاسدة، فإذا ما واكبته الرخصة أو إزاحة ما جنح إليه من التأويل ظن في نفسه، أنه على جادة الطريق – وهو غير صحيح- .

هـ- وصاحب هذا الخاطر النفساني لو قد تأمل فيه وأخلص التأمل لعلم أنه – كأى شيء عارض- يعقبه بعد إشباعه أو وجوده شيء من البرودة والتبلد واليبُوسَة

تمامًا كما يقبل الجائع الشَّرِه على طعامه فيأخذ منه بإسراف غير مشروع، ثم يجلس بعد الفراغ من إشباع غريزة حب تناول الطعام فلا يجد إلا ألمًا، ولا يشعر إلا بتخمة لا يخلص منها إلا بالتخلص من هذا الوارد من الطعام بأى وسية أو سبيل من وسائل التخلص – فَقِسْ على ذلك وافقهه– .

و– ثم انظر في هذه الخاصية وهى أقرب ما تكون من وسائل الإيضاح، فأنت إذا نظرت في الخاطرة الإلهية أو الربانية وجدتها تزداد وضوحًا كما تزداد كما وفائدة وهى كنور الصباح المنتشر يجلو ظلام الليل يسلخ منه النهار يزيح الظلام، وينشر الضوء يبدو على صِغره كالخيط الأبيض يزيح الخيط الأسود ويحل محله، ثم ينتشر في الأفق. أما خاطرة النفس فثباتها – في بعض الأحيان – أذى – وهو أذى يحتاج إلى بذل المجهود في إزاحته فهو كعامود ثبت على قاعدته ينقص بالمجهود ولكنه بعناد قوته يحرص على بقائه وحجمه.

ز– وهذه الخواص تجللها هذه الخاصية وتؤازرها، وهى: أن الخاطر النفسي لا يأتي من قُدام القلب ولا من قِبل وجهه وإنما هو يأتي من خلف القلب وهو أمر يناسب طبعه.

٣- الخاطر المَلَكي:

والخاطر الملكي هو هذا الخاطر الثالث من مجموع الخواطر وهو خاطر يرقى بالسمو إلى درجته – لو قد اعتنى به – وله خواص من أهمها:

أ– وأول هذه الخواص أنه خاطر متردد ليس له ثبات الخاطر الرباني ولا بقاء الخاطر النفساني، ولعل السبب في ذلك أن الملك مكلف بمراعاة أحوال العباد وهو كَلِفٌ بها حسب كل وقت، وحسب كل حال.

ب– ولما كان هذا الخاطر خاطرًا ملائكيًا ولما كان الملائكة عبادًا مكرمين، كان الخاطر الصادر عنهم لا يأتي إلا بخير.

ج– والخاصية الثالثة هنا خاصية لا تخفاك لكثرة ما نبهنا إليها فالخاطر الملائكي خاصية أنه تعضده الأدلة، ويصحبه الانشراح، ويُقَوَّى بالذكر، فأثره كغبش الصبح، وله نفاذ ما.

د– أنه ما كان للخاطر الملكي أن يأتي من سبيل يناسبه، ولما كانت المواجهة

بالقلب قد احتُجزت للخاطر الرباني فقد بقى للخاطر الملكي خاصية التيامُن فكان دخوله من يمين القلب إلى الساحة.

٤- الخاطر الشيطاني:

والخاطر الشيطاني هو هذا الخاطر الرابع من الخواطر التي تنسب إلى النفس حين تدخل إلى ساحتها ويطلب إلى المكلف أن يتأمل فيها، ولهذا الخاطر الشيطاني – هو الآخر – خواص نوردها على النحو التالي:

أ- أن هذا الخاطر خاطر متردد لا بقاء له ولا ثبات؛ ومرجع ذلك شيء في طبع الشيطان وهو أنه يخنس بنفسه أو بأعوانه وسخانيسه، وهى خاصية شبهها أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم.

ب- وهذه الخاصية موهِمة وإن شئت فقل: ملتبسة؛ ذلك أن الشيطان قد يأمر بالخير فينظر فيه المتأمل في النفس فيلتبس عنده بخاطرة الملك، والشيطان لا يأمره بالخير ولا يلقى بالخاطر فيه إلا من قبيل الاستدراج حيث إنه يريد أن يستدرج من استعصى عليه أن يفتنه إلى الشر والفتنة من باب الخير والسلامة كأن يلقى فيه بخاطره إنفاق المال طاعة لله ثم يستدرجه إلى فتنة الإعلان عما أنفقه رغبة في الشهرة وطلب الجاه- والكيس هو الذي يفقه حاله ويتعرف على وجهه-.

ج- ومن خواصه أنه – كما قال المصنف – يضعف بالذكر، ويعمي عن الدليل وتعقبه مرارة، ويصحبه اشتمال، وغبار، وضيق، وكزازة في الوقت، وربما يتبعه كسل.

د- وأنت لا يخفاك أن تلاحظ أنه من خواص الخاطر الشيطاني أنه يدخل إلى ساحة النفس من يسار القلب، فهذه الجهة به أشبه وله أليق.

وهذه الأنواع الأربعة قد ذكرها المصنف بخواصها على نحو ما ذكرناها، فارجع البصر، والبصيرة إلى النظر فيها.

ملاحظة لا تخفاك:

واعلم أن ما ذكرناه من هذه الخواطر والتفريق بينها إنما فرقت بينها النِّسَب والاعتبارات أما الحقيقة فهى أن الكل من عند الله – على نحو ما هي عقيدتنا جميعًا- .

وهناك أمر آخر أحب أن أنبهك إليه وهو أن أداة التمييز بين هذه الخواطر الأربعة إنما هي حاسة التذوق، وهي حاسة تتكون عند المريد رويدًا رويدًا حتى تبلغ غايتها بتكرار ثقل القلب وتجليته حتى يصير كالمرآة المجلوّة وفي ذلك كله يقول المصنف: **(والكل رباني عند الحقيقة، ولكن باعتبار النِّسَب، فما عُرّيَ عنها نسب للأصل، وإلا فنسبته ملاحظة الحِكمة.**

ثم تحقيق هذا الأمر إنما يتم بالذوق، فقد قالوا: "من عَقَلَ ما يدخل جوفَه عرف ما يهجس في نفسه".

* * *

القاعدة الثانية والتسعون بعد المائة

حكايات الوقائع من وسائل التأثير على النفس

التأثير بالإخبار عن الوقائع أتم لسماعها من التأثير بغيرها.

فمن ثم قيل: الحكايات جند من جنود الله، يثبت الله بها قلوب العارفين.

قيل: فهل تجد لذلك شاهدًا من كتاب الله؟

قال: نعم. " وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين" [هود/١٢٠].

ووجه ذلك أن شاهد الحقيقة بالفعل أظهر وأقوى في الانفعال من شاهدها اللغوي، إذ مادة الفاعل مستمرة في الفعل لغابر الدهر.

ومن ثم قيل: الشِّعر قوة نفسانية، فهو لا يقوي سوى النفس.

فإن كانت في جنابٍ محمود قويت محامدها، وإلا أعانت على مذهبها.

ولهذا لم يكن السلف يتعاهدونه إلا عند الاحتياج لإثارة النفس في محمود، كالجهاد وأعماله. فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

من آيات الله عز وجل انتقال الفكرة من إنسان لإنسان على سبيل التــأثير فــي النفس وحدها، أو على التأثير في النفس والسلوك معًا.

وعلماء التربية والأخلاق والنفس وغير ذلك من العلوم الإنسانية يضعون أمامهم مسألة الخطاب يتوجه به المخاطِب للمخاطَب يدرسونها دراسة جادة بقصد الوقوف على استثمار الوظيفة التي يؤديها الخطاب في مجال التربية.

وهؤلاء العلماء لا يستقيم لهم الدراسة، ولا تدنو منهم ثمرتها إلا إذا وقفوا على حقيقة أدوات الاستقبال في المخاطب.

وأدوات الاستقبال في المخاطَب قد شاء الله لها أن تتعدد وتتنوع لــتلائم تنــوع الأفراد واختلافهم في كل عصر ومصر، ولتلائم أحوال الفرد الواحد حين تختلــف باختلاف المزاج، وحين تختلف باختلاف الأطوار.

شاء الله إذًا أن تتعدد أدوات الاستقبال عند المخاطَب لما علمت مما ذكرناه لــك ومما لم نذكره.

وإحصاء هذه الأدوات بتقسيمها إلى أنواع أمر ممكن يتحمله الباحث وتقدر على تناوله أدواته – فالإنسان حين خلقه الله عز وجل زوده بأدوات يستعين بها على فهم ما يشاء ومن يشاء، ومن هذه الأدوات هذه القوة العاقلــة المــسيطرة فــي مجــال الاستدلال – على المقدمات والنتائج؛ فهي تنظر في المقــدمات فمــا كــان منهــا ضروريًا قبلته، وما كان منها غير ضروري حللته إلى أبسط مكوناته، ورجعت بكل مُكوِّن إلى ما هو ضروري لا يحتاج إلى استدلال، ثم تعيد النفس بعد ذلك تركيــب ما حللته بواسطة هذه القوة المفكرة أو العاقلة، ثم تنتهي في أقصى غاياتها إلى أخذ النتيجة من المقدمات لتستثمرها في واقع الحياة الطبيعية، والحيوية، والاجتماعية.

ومن هذه الأدوات التي زود الله بها الإنسان ليسلم له الخطاب والتلقي أنــه قــد زوده بقلب شيحان، وفؤاد غيور، ونفس تنفعل، وقوة متخيلة تسبح في كــل فــضاء وهي متأملة واعية بما تتأمله.

وهذه القوى جميعًا تساعد صاحبها على الفهم والإدراك مــن خــلال ضــرب الأمثال، أو من خلال وسائل الإيضاح.

ومن هذه الأدوات التي زود الله بها الإنسان ليسلم له الخطاب وليقوى على الاستيعاب، هذه الغريزة التي يسميها العلماء بغريزة حب التقليد، وهى غريزة تعين صاحبها على تأمل أقرانه ونظائره فيما يأتون وما يدعون، وفيما يأخذون وما يتركون، فترتفع حرارة الاستقبال عندهم، ويرغبون في تقليد الغير لتحصيل ما حصلوه من تزكية النفس، أو تبوء المكانة الاجتماعية، أو اكتساب في المال أو المتمول، أو ما يمكن تحصيله من نظائر ما قلناه وأشباهه.

وهكذا تكتمل للإنسان أدواته التي تعينه على أن يكون مخاطبًا لغيره، أو فاهمًا لما يلقيه له غيره من محتوى الخطاب.

وما من أداة من هذه الأدوات إلا وهى ناضحة ببيان أنها آية من آيات الله، يمتن الله بها على عبده، ويحمله على أن يتخذ منها مجالاً للانتفاع.

المحاكاة وحب التقليد من أدوات الخطاب:

ونحن لا نهتم هنا بجميع الأدوات التي تستلزمها منظومة الخطاب الإنساني، وإنما نحن سنقتصر على أمرين فقط من هذه المنظومة نتحدث عنهما، ونكشف عن بعض أسرارهما في مجال الخطاب، وهما: الاعتماد على اللغة وما تحتويه من المعاني في مجال الخطاب. وثانيهما: الاعتماد على غريزة حب المحاكاة وهواية التقليد اعتمادًا على حكاية سير الرجال.

ولقد كان من الطبيعي أن نتحدث عن أهمية اللغة وما تحتويه من المعاني في مجال الخطاب، ونقدم هذه الأداة على غيرها، ولكننا سنتناول بالحديث أهمية نقل سير الرجال، وبيان أهمية هذا النقل في مجال الخطاب اتباعًا لنظم المصنف وترتيبه.

فنقول– وبالله التوفيق– : إن الإخبار عن الوقائع ونقل سير الرجال بما تحتويه هذه السير من تصرفهم في الأحداث والوقائع، وتحملهم لما تنطوي عليها هذه الأحداث وتلك الوقائع من شدة قد تنوء بها كواهل الأشداء من الرجال، أو ما تحتويه هذه الأحداث من ظروف خاصة يحتاج التصرف فيها إلي قدرٍ غير هين من النبل والشهامة والشجاعة، وقد يكون في سير الرجال نوع استجابة لله عز وجل فيما أمر ونهى على درجة من الالتزام تأخذ بالألباب وتحير العقول.

وحكاية سير الرجال لها من الأثر في المخاطبين ما لا تملكه اللغة المجردة مهما احتوت من المعاني التي تحتويها بالوضع اللغوي المباشر، أو التي تحتويها بالوضع اللغوي على صفة المجاز.

وهذا أمر التفت المصنف إليه وطرحه بين يدينا جازمًا به، حيث قال: **[التأثير بالإخبار عن الوقائع أتم لسماعها من التأثير بغيرها]**.

وهذا الحسم في القول. وهذا العرض الجازم، يجعل ما ساقه المصنف قد وقع موقع الإخبار، والإخبار أو الخبر يجعل الجملة الخبرية قضية تحتمل الصدق والكذب وتجعلها في محل الدعوة التي لا يثبتها إلا الدليل، ومن أجل ذلك رأينا المصنف يسوق على دعواه نوعين من الاستدلال.

أما **أحدهما**: هو ما يحكيه عن عقلاء الناس تأكيدًا على ما ذكره، وكأنه أمرٌ وقع موقع الإجماع حيث قال: [فمن ثم قيل: الحكايات جند من جنود الله، يثبت الله بها قلوب العارفين].

وثانيهما: هو ما يتخذه المصنف ظهيرًا من القرآن الكريم حيث يقول: [...**قيل: فهل تجد لذلك شاهدًا من كتاب الله؟**

قال نعم. " وكُلاًّ نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين" [هود/ ١٢٠].

وعزز بثالث:

ثم رأى المصنف أن يذكر دليلاً ثالثًا يعزز به موقفه وهو دليل عقلي. وفيه: أنك إذا تأملت في حكايات الأخبار الماضية وجدتها على ضربين، فمنها ما تحكي أخبارًا تاريخية لا ارتباط لها بالرجال. وهذا النوع من الأخبار يشبه أن يكون شيئًا جامدًا لا حرارة فيه ولا حراك؛ فلا يتأثر به سامعه إلا بمقدار أن يدركه ويعرفه.

ومن حكايات الأخبار ما يحكي أحداثًا قام بها الرجال، ولهم فيها مجهود يشكل جزءًا من أجزائها، وعنصرًا من عناصر ائتلافها، وهذا النوع من الأخبار لا يفقد أثر الفاعل فيه، ولا يعدم صورته وحركته؛ فإذا ما حُكى في الحاضر استشعر الراوي والسامع معًا صورة الذي وقع منه الحدث وثقل تأثيره، فكان لهذا الاستشعار أثر يظهر في سلوك الراوي ويظهر على سلوك المتلقي.

وهذا ما ذكره المصنف في إيجاز موجز قال: [ووجه ذلك أن شاهد الحقيقة بالفعل أظهر وأقوى في الانفعال من شاهدها اللغوي؛ إذ مادة الفاعل مستمرة في الفعل لغابر الدهر].

الآن. وقد ذكرت لك هذا النوع الثاني من نوعي الخطاب محل الاهتمام بيني وبينك، وهو هذا النوع المُعتمد على ما خص الله بني آدم به من غريزة حب التقليد.

وأعود فأذكر لك هذا النوع الأول من هذين النوعين، وهو المُعتمد على اللغة، تلك الوسيلة من وسائل الخطاب التي تعتمد غاية الاعتماد على هذا القانون المعروف بقانون الارتباط الشرطي – وقد سبق أن حدثناك عنه من قبل في هذا السفر – .

والذين يعتمدون على اللغة، إنما يعتبرونها أوعيةً لنقل المعاني، وهي أوعيةٌ تمثل ظرفًا محدودًا توضع المعاني فيه، والمعاني مظروفٌ إلا أنه قد خرج عن الحد، فكان لابد مما ليس منه بد أن يحاول من يصطنعون اللغة أن يُحْدِثوا في هذا الظرف اتساعًا ولو كان عن طريق المجاز، وقصارى ما يؤديه هذا الظرف أو تؤديه هذه اللغة هو أن تنقل المعاني من ذهن إلى ذهن، ومن عقل إلى آخر، وهي لا اهتمام لها بالتأثير على السلوك الخارجي؛ إذ هي في أقصى ما يمكن أن تصل إليه من التأثير أن تؤثر في النفس شوقًا وتطلعًا، وأن تكون قاصرة على ذلك، واللغة تظهر في أبهى زينتها، وأعلى درجات فتنتها حين يؤديها المخاطب شعرًا منظومًا تضبطه التفعيلات والقوافي. وقصاراه أن تتجاوب النفس معه وتتأثر به.

وأنت إذا تأملت السلف الصالح في عصر المبعث وما يليه، وجدت أنهم لم يكونوا يلتفتون إلى الشعر وإلى القول المنظوم على العموم، إلا وهم راغبون في أن يؤثروا على النفس بإثارة كوامن الأخلاق فيهم؛ ثم هم بعد ذلك يقعدون عن أغراض الشعر لا يهتمون بها، وبالتالي فإنهم لا يلتفتون إلى إنشاده ولا يلتفتون إلى قرضه.

والمصنف يؤكد على هذا المعنى فيقول: [ومن ثم قيل: الشعر قوة نفسانية، فهو لا يقوّى سوى النفس.

فإن كانت في جنابٍ محمود قوّت محامدها، وإلا أعانت على مذهبها.

ولهذا لم يكن السلف يتعاهدونه إلا عند الاحتياج لإثارة النفس في محمود، كالجهاد وأعماله. فافهم].

القاعدة الثالثة والتسعون بعد المائة

في ادعاء فضائل الغير للنفس وحكمه

- -

لكل شيء وفاءٌ وتطفيف، كما قال عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

فمن أثبت مزية نفسه وجحد مزية غيره كان مطففًا، وسواءٌ العلم والعمل والحال.

فأما إن أضاف فضيلة الغير لنفسه بتصريح أو تلويح فهو سارق.

والمتشبِّع بما لم يُعطَ كلابس ثوبَي زور.

فمن ثَمَّ قيل: من حكى حكاية السلف واتخذها حالاً لنفسه زلت به قدمه في مهاوي الضلال، وعن قريب تفضحه شواهد الامتحان.

لأن من ادعى فوق مرتبته حُطّ لدنو مرتبته، ومن وقف دون مرتبته رُفع فوقها.

ومن ادعى أو أدى مرتبته نُوزع في استحقاقها.

فافهم.

* * *

الشــرح

لقد شاء الله عز وجل أن يكون العدل أساس كل معاملة ومعيار كل تقدير، سواء كان ذلك في الماديات المحسوسة أو كان في غير الماديات من القيم وتقـدير المكانات والرُّتب.

والعدل لا يكون إلا إذا استقام لسان الميزان في الحـسيات والمعنويـات علـى السواء، ومن هنا. ومن هنا فقط حضَّ الإسلام أتباعه على اتباع العدل وتحقيقه فيما بينهم.

واستعمل القرآن لفظ – التطفيف– في مقابلة – العدل واستيفاء الحقوق– . وتقال كلمة – التطفيف – على كل فعلٍ أو سلوك يقتضيه من لا يستحق في خفية؛ بحيـث يظهر مقتضاهما وكأنه قد أخذ حقًا له ولم يبخس فيه غيره؛ وهذا الخفاء جاء مـن سلوك المنتقص ودلالة اللفظ عليه؛ إذ الطفُّ هو آخر الصاع من أعلى، أو هو آخر المسافة على المنتصف الذي يشير إليها لسان الميزان، وهى مسافة ضئيلة يمكن أن تستغلق أو تغم على المستوفى، لكنها في جميع الأحوال تعد من قبيـل الـسرقة إذا استغلها البائع أو المانح، بحيث إذا كان استيفاء الحق بالوزن لم يصل البائع بلـسان الميزان إلى موقعه الذي يحقق العدالة والتكافؤ بين الكفتـين، وإذا كـان الاسـتيفاء بالكيل خفت يد البائع بحيث لم تصل السلعة إلى آخر الصاع، وإنما تقف عند الطّفِّ منه.

والقرآن الكريم ينحو بالويل والثبور على أولئك المطففين فيقول [المطففين/ ١-٣]: " **ويل للمطففين* الذين إذا اكتالوا على الناس يـستوفون* وإذا كـالوهم أو وزنوهم يخسرون**".

قال الرازي: [في اشتقاق لفظ المطفف قولان:

الأول: أن طف الشيء هو جانبه وحرفه، يقال: طف الوادي والإناء، إذا بلـغ الشيء الذي فيه حرفه ولم يمتلئ فهو طِفَافُه وطفاهُ وطَففه. يقال: هذا طف المكيـال وطفافه، إذا قارب ملأه لكنه بعد لم يمتلئ، ولهذا قيل للذي يسئ الكيـل ولا يوفيـه مطفف يعني أنه إنما يبلغ الطفاف.

الثاني: وهو قول الزجاج: أنه إنما قيل للذي ينقص المكيال والميزان مطفف، لأنه يكون الذي لا يسرق في المكيال والميزان إلا الشيء اليسير الطفيف].

وهذا الذي ذكرناه في الحسيات يمكن أن يكون في المعنويات على سبيل المجاز، كأن يدعي المرء لنفسه شيئًا من الأخلاق أو المكانة، أو يتظاهر بشيء من السلوك غيره به أحق من أفراد أو جماعات قد سطى على ما يتميزون به وادعاه لنفسه.

واللفظ الذي يعبر عن حقيقة هذا الموقف هو: الزور أو التزوير- .

والمصنف يُجمل ما ذكرناه ويعمم القول فيه بجملة مقتبسة.

قال: [لكل شيء وفاءٌ وتطفيف، كما قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ].

من النظرية إلى التطبيق:

ونحن إذا نزلنا بمدلول هذا القول العام من سمائه التي يحلق فيها إلى أرض الواقع، أمكن الاستفادة منه بتحاشي التطفيف في المعاملات والطباع والأحوال، والتزام السلامة من كل ذلك بالاتصاف بمقابله؛ فأنت ترى الناس ليسوا جميعًا على سمتٍ واحد، فمنهم من يعطي الإنصاف من نفسه والنصفة من ذاته؛ فيصف نفسه بما فيها ويصف الغير بما يستحق. ومنهم من يثبت المزية لنفسه ولكنه يجحد مزية غيره على وجه يرى الناس معه بواسطة هذا التطفيف أنه قد حاز الفضيلة والخيرية فكان بها متوحدًا، وهذا عملٌ منكر وصاحبه مطفف، سواءٌ فعل ذلك في الماديات والعروض، أو كان ذلك في الصفات والأخلاق والسلوك، أو كان ذلك في الأحوال. ومن الناس من يكون مجردًا عن الصفات الخيرة والفضائل العالية فيأخذها من صفات غيره وأخلاقهم ويدعيها لنفسه، وهذا الذي يقوم بهذا العمل يسمى – سارقًا – على جميع المستويات.

قال المصنف: **[فمن أثبت مزية نفسه وجحد مزية غيره كان مطففًا، وسواء العلم والعمل والحال.**

فأما إن أضاف فضيلة الغير لنفسه بتصريح أو تلويح فهو سارق].

الأنفس على ميزان التقدير:

وخلاصة القول أن الناس أمام ميزان التقدير ليسوا على سمتٍ واحد، وإنما يتوزعهم الميزان إلى ثلاثة أصناف يجب على كل سالك للطريق أن يتأملها، وأن ينظر فيما قال رسول الله ﷺ لعل إهابه يمتلئ بالعظة، ولعل ضميره يتشبث باليقظة، ولعل قلبه يتطلع إلى أرقى الدرجات في رضىً من الله ورضوان.

والنبي يحذر سالِك الطريق إلى الله من أن ينحرف يُمنة أو يسرة، فينسب لنفسه ما لا تستحق من الفضائل، على ما جاء في البخاري [(٦٧ك النكاح – ١٠٦ باب التشبع بما لم يَنل... ح/٥٢١٩) بسنده إلى فاطمة (هى بنت المنذر) عن أسماء (هى بنت أبي بكر الصديق): " **أن امرأة قالت: يا رسول الله إن لي ضرة، فهل عليّ جناح إن تشبعت من زوجي غير الذي يعطيني؟ فقال رسول الله ﷺ: المتشبع بما لم يُعط كلابس ثوبي زور**"].

والمتشبع في الحديث هو: المتزين بما ليس عنده يتكثر بذلك ويتزين بالباطل، وثوبا الزور، مثال ضربه النبي بالرجل يتزين من الأخلاق بما ليس له، أو هو الرجل يلبس الثياب المشابهة لثياب الزهاد يوهم أنه منهم، ويُظهر من التخشع والتقشف أكثر مما في قلبه منه. وقد يكون هو الرجل يخفُ إلى شهادة الزور فيلبس لها أفخم الثياب ليكون في مجلس الشهادة وجيهًا حتى يخيل على الناس صدقه في شهادته.

والأمر واضحٌ على كل حال.

وفي أقوال الصوفية أن من حكى حكاية السلف واتخذها حالاً لنفسه زلت به قدمه في مهاوي الضلال، وعن قريب تفضحه شواهد الامتحان.

وأنت إذا علمت أبعاد هذه العظة أمكننا أن نقول لك: إن الأنفس أمام هذه العظة وعلى أساس من المعيار الذي ذكرناه تأتي على ثلاثة أضرب:

الأول منها: هذا النوع الذي يضم أفرادًا كل واحدٍ منهم يدعي لنفسه فوق ما هو له من المراتب.

وهذا النوع قد اقتضت سنة الله فيه أن يعامله بخلاف قصده، فيرده إلى مرتبةٍ دون مرتبته.

والثانيَ من هذه الأنواع أو تلك الأضرب: نوع أو ضربٌ يحاول أفـراده أن يستروا أعمالهم الخيرة عن الناس، وأن يحافظوا على أن تكون معاملاتهم سرًا بينهم وبين ربهم، فيظهروا بمرتبة دون مرتبتهم، ولكنّ الله يأبى إلا أن يرفعهم فوق هذه المرتبة، ويسمو بهم إلى أن يحتلوا من مراتب الشرف ما يليق بمنحة ربهم لهم.

والثالث من هذه الأنـواع: هذا النوع الذي يُظهر للناس حقيقة مرتبته، لا يزيد عن ذلك ولا ينقص. وأفراد هذا النوع قد اقتضت سنة الله فيهم أن يكون لهـم مـن بني الإنسان من ينازعهم في هذه المرتبة.

هذه هى الأقسام الثلاثة التي اقتضتها القسمة العقلية وتوزعهـا إلـى أقسامها الاحتكام إلى المعيار العدل.

ولنختم هذه القاعدة بهذه الوصية والتي ذكرها الرواة ونسبوها إلى الشيخ عبـد القادر الجيلاني يتوجه بها إلى المريدين، وإلى كل سالك إلى الله، فيقول: [لا تستعر كلمات الصالحين وتتكلم بها وتدعيها لنفسك، العارية لا تخفى، اكبش من مالـك لا من العارية، ازرع القطن بيدك، واسقه بيدك، وربه بجهدك، ثـم انـسجه وخيطـه والبسه، لا تفرح بمال غيرك وثياب غيرك، إذا أخذت كلام غيـرك وتكلمـت بـه وادعيته مقتتك قلوب الصالحين، إذا لم يكن لك فعل فلا قول، كل الأمر معلق على العمل، قال تعالى: "**ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون**" [النحل/٣٢].

❊ ❊ ❊

الصحة والأمانة أساس منهج النقل عن الغير

- -

المسبوق بقول إن نقله باللفظ تعين العزو لصاحبه، وإلا كان مدلِّسًا.

وكذا بالمعنى المحاذي للفظ القائل من غير زيادة عليه بالإشارة لوجه نقله فإن وقع له تصرف فيه يمكن تمييز الوجه معه من غير إخلال بالكلام لزم بيان كلٍّ بوجهه وإلا فإطلاقه أو نسبته له إن تحقق تصرفه فيه أولى.

ولينظر فيه مع ما زيد عليه وما نقل إليه، إذ قيل: من نقل بالمعنى فإنما ينقل فهمَه، لأنه ربما كان في اللفظ من زيادة المعاني ما لا يشعر به الراوي بالمعنى، ولو في القمح بالبر.

ولا يلزم في التكميل والترجيح والتقوية هضمية الأول، ولا دعوى الثاني، فإن إلزام ذلك مخل بإظهار الحق.

ثم إنّ إلزامه بلسان الحق فصيح بما لم يصح رد قائله: وإلا باء متهمه بالجحود.

فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في عالم المعرفة يجب على العالم الباحث، أن ينظر في أمــرين أحــدهما: أن ينظر في طبيعة هذا الموضوع الذي يبحث فيه وما يتطلبه هذا الموضوع من زوايا النظر وما يحتاج إليه من أدوات، وثانيهما: أن ينظر العالم الباحــث فـــي أدواتـــه ومناهجه التي تعينه على البحث وتسهل عليه التقاط النتائج نظرة فاحصة يختار من خلالها المنهج الملائم لموضوع بحثه.

وعلماء المسلمين قد رفعوا شعارًا عجيبًا عملوا تحته وحرصوا على تفعيله وهو شعار ضمته جملتان هما: (إن كنت ناقلاً فالصحة، وإن كنت مدعيًا فالدليل).

وهاتان الجملتان اللتان التأم منهما الشعار يجمعان مناهج البحث أو جُلها – فـــي أقل القليل – فموضوع البحث والنظر إن كانت قضاياه قــضايا تراكميـــة منــشؤها تجارب الماضي ننقلها إلى الحاضر، والدفع بها إلى المستقبل يحتاج إلى منهج يلائم هذا النقل، وذلك الدفع.

أما البحث التجريبي، أو التحليلي، فهما بحثان يحتاجان إلى منهج آخــر يلائـــم طبيعتهما وهو منهج يعتمد على مقدمات عقلية مُلتئمة، أو على مراحل يكمل بعضها بعضًا بدءًا من الملاحظة العلمية، أو الفجَّة، وانتهاءً بالتجربة لاختبــار الفــروض لتمييز واحد منها وتحرير النظرية التي تضبطه.

سبق المسلمون الأوائل غيرهم في تحليل هذه المناهج وأطلقوا هاتين الجملتــين اللتين نقلناهما بين يديك واتخذوا محتواهما شعارًا علميًا يعملون تحته.

المنهج الاستردادي:

والمصنف في هذه القاعدة شاء أن يتحدث عن الباحثين الذين يهتمون بنقل هـــذه العلوم التي لها صبغة تاريخية والتي تتضمن تجارب الماضين من أفراد متميــزين، أو من جماعات تشكل مدارس لها في بحثها أسس ومناهج وتوجهات.

والمصنف حين قصر نفسه على هذا النوع من المناهج قــصر لإعـــلان عـــن مقصده في جزء اقتبسه من الشعار العام فقال: **(المسبوق بقول إن نَقَلَهُ باللفظ تعين العزو لصاحبه، وإلا كان مُدلسًا).**

والتدليس كلمة قاسية ولكنها مناسبة للمقام؛ إذ التدليس يرجع في جذعه اللغوي، وأصل اشتقاقه اللفظي إلى الدَّلَس الحسي وهو شدة الظلمة التي تبحث على اختلاط الأمر أمام الرائين؛ حيث تصير مجرد أشباح لا تفصل بينها المميزات، ولا تميزها الخواص.

فإذا ما انتقل الأمر إلى المعاني كان التدليس إنما يعني الإخفاء بقصد التضليل، وستر العيب حتى لا يراه العالم ويتخذه أساسًا في حكمه.

أرأيت إلى المصنف كيف عمد إلى هذه الكلمة لصد خطر في العلم يبرر اختيار المصنف لها مع قسوتها؟!

تفعيل المنهج على أرض الواقع:

والأرض لن تكون مهادًا أمامنا نتمكن من السير عليها إلا إذا وضعنا تفعيل المنهج بين يدينا لننظر فيه، وننظر في أولئك النفر الذين يستعملونه وما لكل منهم من نوايا، وما لكل منهم من مقاصد وتوجهات.

ونحن في هذا الصدد نجد أنفسنا أمام عقبة كأداء لو أننا حكمنا على تفعيل المنهج جملة بحكم واحد، والبديل الذي لابد منه هو أن نقسم استعمال الباحثين لهذا المنهج كل على حسب اتخاذه له، واعتماده أساسًا لبحثه.

وهذا يضعنا أمام مجموعة من الأقسام نعرضها بين يديك الواحدة بعد الأخرى نلتزم في ذلك سلك نظام المصنف حتى لا ننفصل عن فكره فنقول:

أ- إنه من الناس من يعمد إلى الماضي فينقل منه عن عالم، أو مدرسة، أو فرقة فيأخذ بنصّه، وينقل بلفظه.

وهذا العالم الباحث، يجب عليه أن يعين النص الذي نقله، وأن ينسبه لقائله محددًا المصدر الذي نقل عنه، فإن هو قصر في ذلك ولم ينسب اللفظ لقائله توهم قارئه أن الكلام للباحث، وأن هذا الكلام يحتوي معانٍ خلفها مجهود مهما كانت قيمته وهو مجهود يخيل لكل من قرأ له أنه مجهود الباحث نفسه.

وأنت لا يغيب عنك أن هذا لون من الخداع للقارئ ونوع من التزوير يصدر عن الباحث هما جميعًا في غنى عنه لو عقلوا آثاره، وأنت قد رأيت قريبًا أن الوصف اللائق بمن فعل هذا عند المصنف هو: "التدليس" والخداع.

ب- وإنه من الناس من يعمد إلى الماضي فينقل منه ما توصل إليه العلماء السابقون ولكنه قد أخذ نفسه بهذه المعاني التي توصلوا إليها أخذًا شديدًا فلم يغير فيها شيئًا بنقص أو زيادة ولكنه صاغ هذه المعاني في قوالب لفظية من صنعه وهي قوالب محاذية أو مرادفة لتلك الألفاظ وهذه القوالب التي استعملها الأوائل وصَبّوا فيها هذه المعاني فهو إذًا لا دور له إلا أنه قد نقل المَعنى نفسه في قوالب من عنده.

وهذا الصنف من الناس لابد أن يلتزم بما التزم به الفريق الأول من حيث الإشارة إلى المصدر ومن حيث عزو الفكرة لقائلها لا يزيد على ما يسوقه من المعاني ولا ينقص فإن هو خالف في ذلك استحق ما استحقه سابقوه من وصفي التدليس والتزوير.

قال المصنف: (... **وكذا بالمعنى المحاذي للفظ القائل من غير زيادة عليه بالإشارة لوجه نقله**).

ج- وإنه من الناس من يعمد إلى الماضي فينقله إلى الحاضر يتصرف في شيئين: يتصرف أولاً: في هذه القوالب التي تحمل إلينا المعاني فيغيرها كلاها أو بعضها، ويتصرف ثانيًا: في هذه المعاني التي ينقلها يحذف منها أو يضيف إليها على حسب فهمه من الألفاظ الأولى التي صبَّ فيها العالِم الأول معانيه.

وهذا الصنف من الناس يراوده خطران ينفرد به أحدهما أو يجتمعان عليه. أما أحدهما: فهو من جهة هذه اللغة التي استعملها وغير فيها وبدل؛ إذ ربما يأتي بلفظة أو جملة يظنها محاذية أو مرادفة للجملة الأصلية لصاحب الفكرة الأساسية وهي ليست كذلك خاصة إذا علمنا أن الترادف التام يكاد يكون مستحيلاً فلكل لفظة ظلالها ولكل جملة إيحاءاتها، ولهذا كله تأثير على القارئ الذي يتلقى عنه معانيه. وأما ثانيهما: فهو خطر يأتيه من جهة إدراكه للمعنى: فقد يقرأ أحدنا عن الأوائل ويدرك ما لا يقصده قائله.

وهذان الخطران لا ينجيه منهما إلا أن ينسب المعنى الأول لصاحبه على وجهه، وينسب المعنى الثاني الذي فهمه لنفسه ويترك القارئ أمام مسؤلياته.

قال المصنف: (... **فإن وقع له تصرف فيه يمكن تمييز الوجه معه من غير إخلال بالكلام لزم بيان كلٍ بوجهه وإلا فإطلاقه أو نسبته له - إن تحقق تصرفه**

فيه – أولى.

ولينظر فيه مع ما زيد عليه وما نقل إليه؛ إذ قيل: " من نقل بالمعنى فإنما ينقل فهمه؛ لأنه ربما كان في اللفظ من زيادة المعاني ما لا يشعر به الراوي بالمعنى، ولو في القمح بالبُرّ) بل هو أوجب حفاظًا على سلامة النص وعلى سلامة المعنى الذي يحتويه وعلى سلامة المقاصد البادية منه.

تنبيه وملاحظة:

وأنت خبير بأن الراوي إذا نقل عن الماضين نصًا قد تصرف فيه سواءٌ تصرف في لفظه، أو تصرف في معانيه.

أنت خبير بأن مثل هذا العمل محاط بخطرين: أحدهما: مرتبط بالترجيح؛ إذ المرجِّح قد ينحاز إلى الأحدث منهما فيهضم الأول حقه وقد ينحاز إلى الأقدم منهما فيبخس الحادث مرتبته ووضعه، ولا نجاة من هذا الخطر إلا بالنظر الثاقب إلى لسان الميزان لتحقيق العدل في الحكم على الناقل والمنقول منه. والخطر الثاني: يترتب على الحكم بالحق وبلوغ الحقيقة لأحد الفهمين دون سواه، وهو مجازفة من الذي يصنعه؛ إذ الحقيقة واحدة لا تتعدد. فالحكم بها لأحد الطرفين فصيح وصريح بسد الباب أمام الحكم للآخر وربما يكون الحق عنده. ولا نجاة من ذلك إلا باختيار تعبير يحكم به من خلال فهمه وما اتضح له يكون بعيدًا عن الإشعار بانحصار الحقيقة والحق في أحدهما.

قال المصنف: **(... ولا يلزم في التكميل والترجيح والتقوية هضمية الأول، ولا دعوى الثاني، فإن إلزام ذلك مخل بإظهار الحق.**

ثم إن إلزامه بلسان الحق فصيح بما لم يصحّ ردّ قائله، وإلا باء متهمُه بالجمود، فافهم).

* * *

القاعدة الخامسة والتسعون بعد المائة

في العلاقة بين الألفاظ والمعاني

مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازم كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلزم ضبط المعاني في النفس، ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها، أضل المتكلم في الأولى، وأضل في الثاني.

فمن هذا الوجه وضع الأئمة لحنَ العامة، ونبهوا على وجوه الغلط في العبارات.

وربما كُفِّر، وبُدِّع، وفُسِّق محقِّق لقصور عبارته عن توصيل مقصده بوجه سليم عن الشبه، وأكثر ما وقع هذا الفن للصوفية، حتى كثر الإنكار عليهم أحياءً وأمواتًا.

وقد يكون الضرر من وجه آخر، وهو عدم الإذن الشائع بين القوم حتى إن الحقيقة الواحدة تقبل من رجل ولا تقبل من آخر مع اتحاد لفظها ومعناها.

وقد شاهدنا من ذلك كثيرًا، ونص عليه الشيخ أبو العباس المرسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

* * *

الشــرح

- - - -

ما أكثر نعم الله على عباده! وما أكثر انصراف الناس عن شكر هذه النعم!

ومن نعم الله على عباده أن هيأ لهم سبل التواصل فيما بينهم، وأخـصها نقـل المعلومات من ذهن إنسان لتصب في ذهن إنسان آخر – فسبحان المنعم فـي كـل حال– .

والناس ينتفعون بهذه النعمة دون أن يقفوا على أسرارها منـذ أن خلـق الله آدم على الأرض وإلى وقت متأخر في العصور الحديثة.

ولقد شاء الله عز وجل أن يُطلع الناسَ على هذه الآية لعلهم يبصرون مـا فـي أنفسهم من جوانب الإعجاز، ولعلهم يلتفتون إلى سر مـن أسـرار قولـه تعـالى [فصلت/٥٣]: " **سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكفِ بربك أنه على كل شيء شهيد**" وقوله تعالى [الذاريات/٢١]: "**وفي أنفسكم أفلا تبصرون**".

شاء الله أن يطلع عباده على هذه النعمة وتلك الآية؛ فهيأ لاكتشافها طريقًا على يد غير مؤمن به، ومن طريق غير مباشر.

فالمشتغلون بالعلوم المادية يعرفون اسم – بافلف – ويعرفون ما سطره في كتب العلم باسم– الارتباط الشرطي– .

وقصة اكتشاف هذا القانون: أن الرجل قد أتى بكلب وناقوس، ثم اتخـذ لنفسـه وللكلب عادة وموعدًا يقدم له فيه طعامه، فإذا ما دخل عليـه صـاحب دخولـه دَق الناقوس، وظل على ذلك أيامًا يلتزم بهذه العادة لا يخلف منها شيئًا؛ ثم حَـدَث دق الناقوس على مسمع الكلب وليس معه طعام؛ فسال لعاب الكلب كما كان يحدث في كل مرة يدخل بها عليه ومعه طعامه وشرابه.

ثم كرر هذه التجربة مرارًا واستنتج منها هذا القانون الذي يؤكـد أنـه إذا مـا عُرض على الكائن الحي شيئان متلازمان فترة من الزمن، ثم أخر أحـد الـشيئين وعرض على النفس الآخر، استحضرت النفس قرين هذا الشيء المعروف عليها.

وكان هذا القانون مفيدًا في مجال علم الاجتماع وفي مجال علوم النفس على العموم.

وعلماء اللغة قد استفادوا من هذا القانون ووقفوا من خلاله على نعمة ربهم التي أنعم بها عليهم؛ فأنت تعلم أن اللغة أوعية وظروف تحمل المعاني، وهي من عمل اللسان، وأنت تعلم أن المعاني مظروف ومحمول، وهي من عمل القوة المفكرة، والتي هي إحدى زوايا النفس؛ فإذا أراد الإنسان أن ينقل معلومة إلى غيره رتبها ترتيبًا محكمًا، وزورها في نفسه على نسق يرضاه، ثم صبها في ألفاظٍ وجمل مختارة بعناية كي تحمل هذه المعاني إلى الغير، ثم يقوم اللسان بترجمة هذه الألفاظ وإطلاقها في الهواء يتجلجل بها ويذهب إلى آذان المستقبِل تنقلها إلى المراكز العصبية عند صاحبها فتستقبلها القوة المفكرة، أو تستقبلها النفس على عمومها وتستفرغ ما فيها من المعاني المركوزة صورها في النفس مرتبطة بهذه الألفاظ وتلك الجمل.

هذا تصوير مبسط لتفعيل قانون الارتباط الشرطي في اللغة، ولولا أن الألفاظ قد كررت على نفس القائل والمتلقي مرتبطة بمعانيها حتى أصبحت شيئًا معتادًا، لما أمكن نقل المعاني بواسطة الألفاظ من ذهن إنسان إلى ذهن إنسان آخر، وهو أمر خارج عن طاقة البشر ليكون آية من آيات الله بأمره المباشر فينا، على نحو ما قال الله [الروم/٢٢]: "**ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين**".

ضابطة على طريق التواصل اللغوي:

إذا علمت ما ذكرناه بين يديك إلى الآن ورضيت أن تتخذ منه خلفيةً لفهم هذه القاعدة؛ فإني أنتقل بك كي أنبهك على ما ينبغي مراعاته أثناء نقل المعلومة منك إلى غيرك، أو من غيرك إليك، أو من أحدكما إلى ثالث.

وما ينبغي أن نراعيه جميعًا – إذا أردنا التواصل ونقل المعلومات إلى الأغيار– هو أن القائل ينبغي عليه أن يراعي ترتيب المعاني ترتيبًا دقيقًا قبل أن يصبها في قوالبها، كما أنه ينبغي عليه أن يتخير من الألفاظ والجمل ألفاظًا وجملاً تكون قادرة على نقل المعنى على وجهٍ خال من التشويش، يرتفع عن أن يدفع بالسامع إلى بحر

الاحتمالات المؤدية إلى الشكوك وعدم إدراك المعنى على وجهه الذي يريده المتكلم.

وهذا التنبيه المزدوج والذي يقتضي وجوب مراعاة الألفاظ والمعاني، مهمّ جدًا أن يلاحظه المتكلم الذي هو مصدر المعلومة، وإليه يرجع أول صدورها.

ولك أن تتصور إنسانًا قد أهمل في تحرير المعاني، فصدرت عنه مشوشة على نحو ما استقرت في نفسه غير دقيقة.

إن هذا الإنسان الذي صلته بالمعاني على هذا النحو إنما يُلقي بنفسه – أولاً وقبل كل شيء – في بحور الظلمات والضلال.

ولك أن تتصور إنسانًا ضبط معانيه، أو لم يضبطها، أهمل في اختيار الألفاظ والجمل التي تحمل المعاني عنه إلى غيره، فصدرت المعاني منه من خلال ألفاظ لا تعبر عنها ومن خلال جمل لا تحمل على تحرير معانيها.

إن هذا الإنسان الذي هذه صلته بالألفاظ والجمل يكون مصدر إضلال لغيره، وهي خطورة لا يجوز غض الطرف عنها.

وخلاصة القول أننا إذا ما علمنا ارتباط الألفاظ بالمعاني، وأنه لا وسيلة للتواصل اللغوي والفكري من غير الاعتماد على الارتباط بينهما، علمنا أنه يجب علينا مراعاة تأمين الطريق إلى التواصل الصحيح بضبط المعاني وضبط أوعيتها على السواء.

قال المصنف: **[مراعاة اللفظ لتوصيل المعنى لازم كمراعاة المعنى في حقيقة اللفظ، فلزم ضبط المعاني في النفس، ثم ضبط اللسان في الإبانة عنها، وإلا ضل المتكلم في الأولى، وأضل في الثاني].**

وعي العلماء بضرورة ضبط التواصل اللغوي:

وعلماء المسلمين – بل وغيرهم من العلماء – على وعي شديد بضرورة ضبط المعاني والألفاظ لحماية الأفراد من الضلال والإضلال، وحماية العلوم والأنظمة من التشويش والانحراف؛ فأنت تراهم يُسقطون لحن العامة وما يقع بينهم من تواصل لم يستوفِ ضوابطه.

وأنت تراهم يُبدِّعون ويُفسِّقون ويُكفرِّون بعض المحققين الذين ينتمون إلى المهن

العلمية، لا لشيء إلا لأنهم قد عجزوا عن ضبط معانيهم في أنفسهم، وأنهم قد عجزوا عن ضبط جُمَلِهم وألفاظهم على ألسنتهم، وانتقاء مراكب معانيهم لتؤدي عنهم من غير خللٍ أو تشويش.

قال المصنف: [**فمن هذا الوجه وضع الأئمة لحن العامة، ونبهوا على وجوه الغلط في العبارات.**

وربما كُفِّر، وبُدِّع، وفُسِّق محقق لقصور عبارته عن توصيل مقصده بوجه سليم عن الشبه].

الصوفية على خطر عظيم:

والصوفية من هذا كله على خطرٍ عظيم.

والخطر يأتيهم من بابين أو أحدهما.

فقد يكون الصوفي جاهلاً بالمعاني وهو يحفظ ألفاظًا لها دلالات عريضة وطويلة وعميقة؛ فهو يستعملها على غير وعي وعلى غير إدراك، فلا يربح إلا الضلال، ولا يكون رزقه منها إلا الجهل بها وإضلال الآخرين باستعماله لها.

وقد يأتي الضرر إلى الصوفية من باب آخر، وهو أنك تعلم أن الصوفية لدقة معانيهم ووعورة الطريق الذي يسلكونه، تجد الشيخ يحمل المريد على ألا يتكلم في شيء إلا إذا ما أُذن له فيه. وكثير منهم يخالف هذا المنهج فيتحدث في أمور لم يحصل على إذنٍ من شيوخه للحديث فيها، وهو غير ملم أو محيط بالمعاني التي يتحدث عنها، ولا بالألفاظ الدالة على هذه المعاني، فلا يكون إلا الالتباس، ولا يُحصّل من هذا الخطأ إلا التشويش المؤدي للضلال.

وأبو العباس المرسي قد التفت إلى هذا ونصّ عليه.

والمصنف إن لم يورد كلام أبي العباس هذا فقد ذكره في (شروحه للحكم/١٨٤، ١٨٥).

قال عنه: [**قال أبو العباس المرسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " الولي يكون مشحونًا بالعلم، والحقائق لديه مشهودة حتى إذا أعطى العبارة كان كالإذن من الله تعالى له في الكلام"... ثم قال: "كلام المأذون له يخرج وعليه حلاوة وطلاوة وكسوة، وكلام الذي لم يؤذن له يخرج مكسوف الأنوار، حتى إن الرجلين ليتكلمان بالحقيقة**

الواحدة فتقبل من أحدهما وترد على الآخر"].

هذان خطران. ينزع بسببهما كل مشتغل بالتصوف متعشق له، على نحو ما قال الشيخ زروق في هذه القاعدة التي نحن بصدد حل ألفاظها وبيان معانيها.

قال: [وأكثر ما وقع هذا الفن للصوفية، حتى كثر الإنكار عليهم أحياءً وأمواتًا.

وقد يكون الضرر من وجه آخر، وهو عدم الإذن الشائع بين القوم، حتى إن الحقيقة الواحدة تقبل من رجل ولا تُقبل من آخر، مع اتحاد لفظها ومعناها.

وقد شاهدنا من ذلك كثيرا، ونص عليه الشيخ أبو العباس المرسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

أصول هذه القاعدة:

وهذه القاعدة التي ذكرها المصنف أصولها في حكم ابن عطاء الله السكندري (١٨٤، ١٨٥) وفي شرح الشيخ زروق لها.

ونحن سنطلعك على الحكمتين بنصهما وشرح الشيخ زروق لهما.

قال ابن عطاء الله: [١٨٤ – من أُذن له في التعبير فهمت في مسامع الخلق عبارته وجُلِّيَتْ إليهم إشارته.

ثم قال: ١٨٥ – ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار، إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار].

قال الشيخ زروق في شرحه لهما:

١٨٤ – من أذن له في التعبير فهمت في مسامع الخلق عبارته وجليت إليهم إشارته.

قلت: يقول: علامة كلام المأذون له أن يكون مفهومًا مقبولاً مَحَلاً مُجَلاً محببًا؛ إذ قد اختلفت النسخ؛ ففي نسخة "وحليت" بالحاء واللام بعدها ياء من التحلية، وفي نسخة بالجيم كذلك، من "التجلي" وهو الإظهار، وفي نسخة بحاءٍ وموحدة من المحبة، وكذلك كان كلام الأنبياء عليهم السلام إذ لم ينكره أحد من حيث ذاته بل أقروا بحسنه وصرَّحوا بكماله وأنكروا حقيقته جحدًا وعنادًا؛ إذ قالوا: أساطير الأولين، وقالوا إنما يعلمه بشر، وهذا سحر مبين، وسحر مستمر، وسحر يؤثر.. إلى غير ذلك.

والإذن عبارة عن أحد ثلاثة أوجه: عادي، وشرعي، وذوقي؛ فالعادي التيسير

والفيضان، والشرعي تعلق الأمر الشرعي به وجوبًا أو ندبًا، والذوقي ومرجعه لانطلاق اللسان دون احتشام ولا تتبع.

قال أبو العباس المرسي رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " الولي يكون مشحوناً بالعلم، والحقائق لديه مشهودة حتى إذا أُعطى العبارة كان كالإذن من الله تعالى له في الكلام". انتهى. ثم ذكر علامة تخلف الإذن في التعبير وأبان عنه بأن قال: ١٨٥ – ربما برزت الحقائقُ مكسوفة الأنوارِ، إذا لم يُؤذن لك فيها بالإظهار.

قلت: الحقائق ما يقع من نكت الإلهام بالأمور العرفانية بالقلب ويستمكن منها، ولها صورة في النفس وعبارة في الخارج، إذا تم نورها ظهر في الباطن والظاهر، والعبارة من نورها ما يشهد لصاحبها بالتحقيق، ثم إذا أُذِن له في التعبير عنه برزت بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار، وإلا ظهرت بنعوت الظلمة كأنها شمس اعتراها كسوف لا تكاد تقبل لثقلها ولا تُفهم لبعدها، ولا تُسمع لها لمجاجها. قال الشيخ أبو العباس رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ: " كلام المأذون له يخرج وعليه حلاوة وطلاوة وكسوة، وكلام الذي لم يؤذن له يخرج مكسوف الأنوار، حتى إن الرجلين ليتكلمان بالحقيقة الواحدة فتُقبل من أحدهما وترد على الآخر" انتهى. وربما قيلت من الشخص الواحد في وقتٍ وردت عليه في غيره، بل ربما قبلها شخص وردّها آخر في وقت واحد وخطاب واحد، وما ذلك إلا لاختلاف الإذن بحسب الأوقات والحالات والأشخاص، ثم ذكر الحامل على عبارة المأذون له دون غيره من وجدٍ صادق أو قصد هداية.

* * *

القاعدة السادسة والتسعون بعد المائة

الرمز الصوفي حقيقته ودواعيه

- -

داعية الرمز قلة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكنُ معها السكوت، أو قصدُ هداية ذي فتح معنى ما رُمِزَ، حتى يكون شاهدًا له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير المعنى في قليل اللفظ، لتحصيله وملاحظته، وإلقائه في النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتقاء حاسدٍ أو جاحدٍ لمعانيه أو مبانيه.

ومنه قول الشاذلي رحمه الله: (ق، ج)، سرّان من سرك، وهما دالان على غيرك.

فإنك اعتبرتهما من حيث الكلام: فالقاف آخر "الفرق"، وهو أول "الجمع" الذي أوله الجيم.

ومن حيث العدد الذي به تم الوجود وتصرف: الجيم جامع الشفع والوتر، وهو منتهى العدد؛ كالقاف الذي هو غايته، وهو مقدم عليه في تعريف الأشفاع والأوتار، ثم ينتهي إليه بهما.

فموقف القاف للجيم منتهى الجيم للقاف.

ومن حيث الطبائع، فإنهما يجتمعان في الحقيقة الواحدة، ويكون الأول من لثاني على عدده في ذاته من درجته، وهو كذلك في رتبته بعبرة تحار فيها لعقول والأفهام.

ومن حيث الشكل: فللقاف إحاطة واستعلاء لها باعتبار لفظه، ولا باعتبار طه، ولا باعتبار معناه، وللجيم ذلك في السفليات، لأن أعلاه يشير للملكوت، سفله للملك، وقاعدته للجبروت.

وينبّه على أن شكل الموجود مثلث، وحكمه كذلك، وتشهد له القضايا العقلية لأحكام العادية.

وشرح ذلك يستدعي طولاً، فليُعتبر بما أشرنا إليه، وربُّك الفتاح العليم.

الشــرح

- - - -

لم يشأ المصنف أن يفوت على قارئه استكماله لمنظومة التواصل اللغوي، أو إن شئت فقل: التواصل المعرفي، فأراد في هذه القاعدة أن يؤكد له أن المعاني لها خواص قد تعجز اللغة عن تلبية متطلباتها؛ إذ اللغة – بجميع المقاييس– محدودة الألفاظ والجمل، والمعاني غير محدودة؛ إذ هى تكثر – في أقل القليل – بالاحتمالات فيحتاج التواصل بين الأغيار إلى أسلوبٍ يواكب هذه الخاصية من خواص المعاني. ومن خواص المعاني أن يكون منها معنىً رُمِز إليه ويحتاج إلى فتح. ومن خواص المعاني كذلك أن يكون لأهل فنٍ معين غرضٌ في اختصار أسلوب التواصل، واختزاله في أداة من أدوات لأهل فنٍ يسمح لهذا المعنى أو ذاك بالدوران بينهم بحيث يدركونه ولا يدركه غيرهم... إلى غير ذلك من الخواص التي تستلزم طريقة معينة تؤدي غرضها في التواصل، وتُرضي الأفراد وأصحاب المذاهب، حين يكون للأفراد وأصحاب المذاهب تطلعات تتصلُ بدوران المعاني فيما بينهم.

من أجل ذلك وكثير غيره كان الحديث عن الرمزية قد شغل مساحة قاعدة من قواعد التصوف عند المصنف، وهى هذه القاعدة التي نحن بصدد الحديث عنها.

وحديث المصنف جاء فيها مقتضبًا مع أن الحديث عن الرمزية في عالم التصوف يفتح كثيرًا من المغاليق، ويعطي فرصة للتعرف على مذاهب الكثيرين، من نحو ابن عربي وغيره.

ونحن هنا سنفصّل شيئًا ما من التفصيل، وهو تفصيل سيكون قليل الغناء في بابه، لأننا ملتزمون بما يقوله المصنف والبسط يخرجنا عن الوفاء بهذا الالتزام.

كلمة في تعريف الرمز:

والرمز في اللغة العربية وغيرها هو: الإيماء، والإشارة، والعلامة.

ولكنه في الاصطلاح يختلف باختلاف وجهات النظر بين المشتغلين بالعلو المتنوعة، ذلك أن – الرمز – مُستعمل عند كثير من أهل الاختصاص كلٌ فـ مجاله، ونحن نحاول استعراضها أو استعراض جُلِّها على النحو التالي:

[١- الرمز ما دل على غيره وله وجهان:

الأول: دلالة المعاني المجردة على الأمور الحسية، كدلالة الأعداد على الأشياء، ودلالة الحروف على الكميات الجبرية.

والثاني: دلالة الأمور الحسية على المعاني المتصورة، كدلالة التغلب على الخداع، والكلب على الوفاء، والحرباء على التقلب، والفراشة على الطيش، والصولجان على الملك، والشعار على الدولة.

٢- ويطلق الرمز أيضًا على كل حد في سلسلة المجازات يمثل حدًا مقابلاً له في سلسلة الحقائق، وكل لفظ أخذ عن معناه وأُطلق على آخر مجازًا فهو بمعنى ما رُمز له.

٣- ويطلق الرمز أيضًا على علامة التعارف بين الأفراد المنتسبين إلى جمعية سرية، أو هيئة مخصوصة، كرموز الماسونية، أو إشارات المنظمات الثقافية، والاجتماعية، أو علامات الجيوش وغيرها] (المعجم الفلسفي – جميل صليبا).

والرمز في التصوف له أهميته بين رجاله، فهم يستعملونه فيما بينهم لنقل المعاني التي يقصدون إليها، إما لضيق اللغة عن نقل هذه المعاني، أو لغيرتهم على معانيهم، أو لسبب من الأسباب التي سنحاول أن نذكرها الآن بين يديك.

دواعي المتصوفة لاستعمال الرمز الصوفي:

والمصنف يذكرُ هنا مجموعة من الدواعي تقف خلف استعمال المتصوفة للرمز الصوفي، وهي مجموعة يلتقط منها كل راغب في استعمال الرمز داعيته التي تقف خلف اصطناعه لهذه الطريقة.

وأنا أحب أن أسلك بك مسلك المصنف في تتبع هذه الدواعي واحدة بعد واحدة، رغبة مني في أن أحملك على الإلمام بها والتعرف على معانيها قدر الاستطاعة.

١- قلة الصبر على التعبير عما يجد من المعاني.

وبيان ذلك: أن يكون السالك قوي النفس ممتلئًا حكمة وليس له صبر على ما في نفسه يكتمه عن الناس، وليس له رغبة في أن تكون معانيه شائعة بين من يجلها ومن يزوِرُّ عنها فيستحل لذلك الرمز في نقلها لمن يحب.

قال المصنف: (داعية الرمز قلة الصبر على التعبير لقوةٍ نفسانية، لا يمكن

معها السكوت...).

٢- وقد يلجأ العارف إلى الرمز حين يكون أمامه معنىً قد رُمز إليه من قبل، وقد استُغلق على المتلقين فهمُه، فهو يرغب أن يعرض هذا المعنى قاصدًا أن يفتح للغير بابًا إلى فهمه مع شيء من التحفظ إيضاحًا لهذا المعنى المرموز وحفاظًا على حرمته في نفس الوقت.

قال المصنف: (**... أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رُمِز، حتى يكون شاهدًا له**).

٣- وقد يلجأ الشيخ أو المريد، لاستعمال الرمز باعتبار أنه مصطلح قد وضعه وتواضع عليه القوم يستعملونه للدلالة على معنىً يرغبون في إدارته بينهم دون أن يكون لغيرهم حق في استعمال اللفظ للدلالة على معنى آخر، ونحن على وعي كامل بأنه لا مشاحة في الاصطلاحات؛ إذ لكل جماعة حق في التواضع على لفظ للدلالة على معنىً يصطلحون فيما بينهم على استعماله فيه. واحترامًا لهذا الحق المشروع يجد الشيخ ويجد المريد ويجد الباحث في هذا الفن أنفسهم أمام الاعتراف للمتصوفة بالحق في الاصطلاح، وأن يسلم الناس لهم مصطلحهم، وأن يستعمله أصحاب الفن عرفانًا للقوم بهذا الحق.

قال المصنف: (**... أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم...**).

٤- وقد يستعمل الرمز الصوفي من هو على إدراك كامل بقوالب الدلالة كاللغة وغيرها وما يمكن أن نُحملها من المعاني، وأن المستعمل للغة يضع المعاني فيها يجد نفسه أمام ثلاثة أشياء يختار من بينها مع مُرجح اختياره، فهو يجد نفسه أمام احتمال أن يُحمل اللفظ من المعاني أكثر مما يُطيق كما يفعل المشتغلون بالمُتُون في العلوم، والمشتغلون بنصوص القوانين التشريعية، وهو يجد نفسه أمام احتمال أن يُحمل اللفظ من المعاني أقل من طاقة اللفظ على التحمل، فيما يعرف بـ "البسط" وإطالة العرض، وهو يجد نفسه أمام احتمال أن يُحمل اللفظ من المعاني قدر طاقته بلا زيادة أو نقصان. ولأمرٍ ما يجد المتصوفة أنفسهم أمام الاختيار الأول في أعلى معانيه وذروة مراميه.

وداعيتهم لهذا التوجه متعددة.

أ- فهم قد يسلُكون هذا المسلك لتحصيل هذا المعنى، وملاحظته، والإحاطة بجميع زواياه بعد حصره في إطار ضيق من اللفظ.

ب- وهم قد يسلكون هذا المسلك بقصد جمع المعنى في إطار ضيق وإلقائه في النفس ليشغل حيِّزًا ضيقًا تحتفظ به النفس في الذاكرة فلا تأخذ منها إلا القليل.

ج- وهم قد يسلكون هذا المسلك ليحصروا المعنى في أضيق حدوده من الألفاظ حتى لا يتمكن العامة، ومن لا عهد له بالتصوف، والمبغض له من إدراكه وفهمه غيرة على هذه المعاني وإقصاء من لم يقدرها إلى مكان بعيد عنها فيتقي الحسد، وينتقي شر جاحد لمعانيه، أو مبانيه.

قال المصنف: (... **أو دمج كثير المعنى في قليل اللفظ لتحصيله وملاحظته، أو إلقائه في النفوس، أو الغيرة عليه، أو اتقاءِ حاسدٍ، أو جاحد لمعانيه، أو مبانيه**).

هذه دواعي اللجوء إلى استعمال الرمز. والصوفي لا يلجأ إلى استعمال الرمز إلا لداعية تدعوه لذلك؛ لأن استعمال اللفظ انتقاء من أساليب الدلالة ووسائط الاتصال، ولو قد لجأ إلى إحداها بغير داعية لكان ترجيحًا بغير مُرجح وهو قبيح في العلم مستهجن في عالم المناهج والعقليات.

عرض وتقييم:

ولبعض العلماء دراسة موضوعية تتصل بما ذكرناه من أساليب التواصل وعلاقة اللفظ بالمعنى، واختيار الناجع من هذه الأساليب لتوضيح هذه العلاقة وجنى ثمرة هذا التواصل.

وللماوردي – أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري – كلام في هذا المجال نفيس.

إليك طرفًا منه.

قال: [... وكل كلام مستعمل فهو يجمع لفظًا مسموعًا، ومعنى مفهومًا، فاللفظ كلام يعقل بالسمع، والمعنى تحت اللفظ يفهم بالقلب، وقد قال بعض الحكماء: العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه: قلب مفكر، ولسان معبر، وبيان مصوّر، فإذا عقل الكلام بسمعه فهم معانيه بقلبه وإذا فهم المعاني سقط عنه كلفة استخراجها وبقي عليه

معاناة حفظها واستقرارها لأن المعاني شوارد تضل بالإغفال والعلوم وحشية تنفر بالإرسال، فإذا حفظها بعد الفهم أنِستْ. وإذا ذكرها بعد الأُنس رست.

وقال بعض العلماء: من أكثر المذاكرة بالعلم لم ينس ما علم، واستفاد ما لم يعلم.

وقال الشاعر:

إذا لم يذاكر ذو العلم بعلمه ولم يستفد علمًا نسى ما تعلما

فكم جامع لكتب من كل مذهب يزيد مع الأيام في جمعه عمى

وإن لم يفهم معاني ما سمع كشف عن السبب المانع منها ليعلم العلة في تعذر فهمها فإنه بمعرفة أسباب الأشياء وعللها يصل إلى تلافي ما شذ وصلاح ما فسد. وليس يخلو السبب المانع من ذلك من ثلاثة أقسام: إما أن يكون بعلة في الكلام المترجم، وإما أن يكون لعلة في المعنى المستودع وإما أن يكون لعلة في السامع المستخرج.

فإن كان السبب المانع من فهمها لعلة في الكلام المترجم عنها لم يخل ذلك من ثلاثة أحوال: أحدها: أن يكون لتقصير اللفظ عن المعنى فيصير تقصير اللفظ عن ذلك المعنى سببًا مانعًا من فهم ذلك المعنى وهذا يكون من أحد وجهين:

إما من حصر المتكلم وعِيِّه، وإما من بلادته وقلة فهمه، والحال الثانية أن يكون لزيادة اللفظ على المعنى فتصير الزيادة علة مانعة من فهم المقصود منه، وهذا قد يكون من أحد وجهين: إما من هذر المتكلم وإكثاره وإما لسوء ظنه بفهم سامعه. والحال الثالثة: أن يكون لمواضعة يقصدها المتكلم بكلامه فإذا لم يعرضها السامع لم يفهم معانيها. فأما تقصير اللفظ وزيادته فمن الأسباب الخاصة دون العامة لأنك لست تجد ذلك عاما في كل كلام وإنما تجده في بعضه فإن عدلت عن الكلام المقصر إلى الكلام المستوفي وعن الزائد إلى المكافئ أرحت نفسك من تكلف ما يكدر خاطرك، وإن أقمت على استخراجه إما لضرورة دعتك إليه عند إعواز غيره أو لحمية داخلتك عند تعذر فهمه فانظر في سبب الزيادة والتقصير، فإن كان التقصير للحصر، والزيادة للهذر، سَهُلَ عليك استخراج المعنى منه لأن ما له من

الكلام محصول لا يجوز أن يكون المختل منه أكثر من الصحيح وفي الأكثر على الأقل دليل.

وإن كانت زيادة اللفظ على المعنى لسوء ظن المتكلم بفهم السامع كان استخراجه أسهل.

وإن كان التقصير في اللفظ عن المعنى لسوء فهم المتكلم فهو أصعب الأمور حالاً وأبعدها استخراجًا لأن ما لم يفهمه مكلمك فأنت من فهمه أبعد إلا أن تكون بفرط ذكائك وجودة خاطرك تتنبه بإشارته على استنباط ما عجز عنه واستخراج ما قصر فيه فتكون فضيلة الاستبقاء لك، وحق التقدم له.

وأما المواضعة فضربان: عامة، وخاصة.

فأما العامة فهي مواضعة العلماء فما جعلوه ألقابًا لمعانٍ لا يستغني المتعلم عنها ولا يقف على معنى كلامهم إلا بها كما جعل المتكلمون الجواهر والأعراض والأجسام ألقابًا وضعوها لمعانٍ اتفقوا عليها. ولست تجد من العلوم علمًا يخلو من هذا. وهذه المواضعة العامة تُسمى "عُرفًا".

وأما الخاصة فمواضعة الواحد يقصد بباطن كلامه غير ظاهره. فإذا كانت في الكلام كانت رمزًا، وإن كانت في الشعر كانت لغزًا.

فأما الرمز فلست تجده في علم معنوي، ولا كلام لغوي، وإنما يختص غالبًا بأحد شيئين: إما بمذهب شنيع يخفيه معتقده، ويجعل الرمز سببًا لتطلع النفوس إليه واحتمال التأويل فيه سببًا لدفع التهمة عنه، وإما لما يدعي أربابه أنه علم معوز، وأن إدراكه بديع معجز كالصنعة التي وضعها أربابها اسمًا لعلم الكيمياء فرمزوا بأوصافه وأخفوا معانيه ليوهموا الشح به والأسف عليه خديعة للعقول الواهية والآراء الفاسدة.

وقد قال الشاعر:

منعت شيئًا فأكثرت الولوع به ‥ وحب شيء إلى الإنسان ما منعا

ثم ليكونوا براء من عمدة ما قالوه إذا جرب ولو كان ما تضمن هذين النوعين وأشباههما من الرموز معنى صحيحًا وعلمًا مستفادًا لخرج من الرمز الخفي إلى

العلم الجلي فإن أغراض الناس مع اختلاف أهوائهم لا تتفق على ستر سليم وإخفاء مفيد.

الستر دون الفاحشـــــات ولا ٠٠ يلقاك دون الخير من ســــــتر

وربما استعمل الرمز من الكلام فيما يراد تفخيمه من المعاني وتعظيمه من الألفاظ ليكون أحلى في القلوب موقعًا وأجل في النفوس موضعًا فيصير بالرمز سائرًا وفي الصحف مخلدًا كالذي حكى عن فيثاغورس في وصاياه المرموزة أنه قال: احفظ ميزانك من الندى، وأوزانك من الصدى،

يريد بحفظ الميزان من الندى حفظ اللسان من الخنا. وحفظ الأوزان من الصدى حفظ العقل من الهوى.

فصار بهذا الرمز مستحسنًا ومدونًا ولو قاله باللفظ الصريح والمعنى الفصيح لما سار عنه و لا استحسن منه؛ وعلة ذلك أن المحجوب عن الأفهام كالمحجوب عـــن الأبصار فيما يحصل له في النفوس من التعظيم وفي القلوب من التفخيم وما ظهـــر منها ولم يحتجب هان واسترذل وهذا إنما يصح استحلاؤه فيما قــل وهــو بـــاللفظ الصريح مُستقل...) [أدب الدنيا والدين. ص٥٨ وما بعدها].

مثال للتطبيق:

ورأى المصنف ألا ينصرف عن الحديث عن الرمز وجواز استعماله، وداعيـــة هذا الاستعمال إلا بعد أن يضرب مثالاً للتطبيق.

وقد اختار مثاله من حرفين هما: القاف والجيم – يرمز بهما قائلهما إلى حـــالين من الأحوال يتنقل بينهما الصوفي بحيث إذا انتهى من أحدهما دخل فـــي الآخـــر، وهما حالان يكمل أحدهما الآخر في السلوك وفي الترقي.

وهذان الحالان هما: حال الفرق، وحال الجمع – وهما متقابلان، ومع تقابلهمـــا فإنه لا غنى للمرء أن يجمع في ذاته بيْنهما.

والمشتغلون بالعلم يقفون عند – الفرق– لتعريفه، ثم يقفــون عنـــد – الجمـــع– ليعرفوه، ولا ينفضون أيديهم من المسألة حتى يبينوا – جمع الجمع– .

وهذا إجمال تفصيله أن نقول: إن الفرق له مراتب ودلالات.

قال صاحب التعريفات: [الفرق الأول: هو الاحتجاب بالخلق عن الحـــق وبقـــاء

رسوم الخليقة بحالها.

الفرق الثاني: هو شهود قيام الخلق بالحق، ورؤية الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة من غير احتجاب بأحدهما عن الآخر.

فرق الوصف: ظهور الذات الأحدية بأوصافها في الحضرة الواحدية.

فرق الجمع: هو تكثر الواحد بظهوره في المراتب التي هي ظهور شئون الذات الأحدية، وتلك الشئون في الحقيقة اعتبارات محضة لا تحقق لها إلا عند بروز الواحد بصورها].

وإذا ما انتقل إلى الحديث عن الجمع قال: وهو يستحضر صورة الفرق مقابل الجمع: [الفرق ما نُسب إليك، والجمع ما سلب عنك، ومعناه أن يكون كسبًا للعبد من إقامة وظائف العبودية. وما يليق بأحوال البشرية فهو فرق، وما يكون من قبل الحق من إبداء معان وابتداء لطف وإحسان، فهو جمع، ولابد للعبد منهما، فإن من لا تفرقة له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقول العبد: "إياك نعبد" إثبات للتفرقة بإثبات العبودية، وقوله: "وإياك نستعين" طلب للجمع، فالتفرقة بداية الإرادة والجمع نهايتها.

وجمع الجمع: مقام آخر أتم وأعلى من الجمع، فالجمع شهود الأشياء بالله والتبري من الحول والقوة إلا بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية والفناء عما سوى الله وهو المرتبة الأحدية].

تلك أحوال يفهمها القوم عن المتصوفة إذا أُخبروا بها، ويدركها المشتغلون بالتجربة الصوفية حين يمنّ الله عليهم بها.

والصوفية يرون أنه بالإمكان أن يستعملوا الرمز للدلالة على هذه الأحوال، يتداولونه فيما بينهم فيكون إدراك المعاني من الرموز مقصورًا عليهم.

وأبو الحسن الشاذلي اختار القاف رمزًا إلى الفرق، واختار الجيم رمزًا إلى الجمع.

ومستعمل الرمز ومَستقبله بإمكانهما أن ينظرا إلى لقب الحرف وهو لفظ - القاف- مثلاً، أو لفظ - الجيم- ، وبإمكانهما أن ينظرا إلى رسم الحرف على الورق، وبإمكانهما أن ينظرا إلى الشكل الهندسي للحرف وما يدل عليه هذا الشكل

من رفعة تتنقل بالمتأمل من القاعدة إلى الوسط إلى القمة، خاصة إذا اعتبرنا الرقي على هيئة مثلث.

والمصنف ينقل المثل عن أبي الحسن الشاذلي، ويعلق عليه بما يناسبه.

قال: [ومنه قول الشاذلي رحمه الله: (ق، ج) سران من سرك، وهما دالان على غيرك.

فإنك إن اعتبرتهما من حيث الكلام: فالقاف آخر "الفرق" وهو أول "الجمع" الذي أوله الجيم، ومن حيث العدد الذي به تم الوجود وتصرف، والجيم جامع الشفع والوتر، وهو منتهى العدد، كالقاف الذي هو غايته، وهو مقدم عليه في تعريف الأشفاع والأوتار، ثم ينتهي إليه بهما.

فموقف القاف للجيم منتهى الجيم للقاف.

ومن حيث الطبائع فإنهما يجتمعان في الحقيقة الواحدة، ويكون الأول من الثاني على عدده في ذاته من درجته، وهو كذلك في رتبته بعبرةٍ تحار فيها العقول والأفهام.

ومن حيث الشكل: فللقاف إحاطة واستعلاء لا باعتبار لفظه، ولا باعتبار حظه، ولا باعتبار معناه، وللجيم ذلك في السفليات، لأن أعلاه يشير للملكوت، وأسفله للملك، وقاعدته للجبروت.

وينبه على أن شكل الموجود مثلث، وحكمه كذلك، وتشهد له القضايا العقلية والأحكام العادية].

ثم يعلق على ذلك كله بقوله: [وشرح ذلك يستدعي طولاً، فليعتبر بما أشرنا إليه، وربك الفتاح العليم].

* * *

القاعدة السابعة والتسعون بعد المائة

أهل العلم والذوق على معيار التقييم

العلم برهانه في نفسه، فمدعيه مصدَّق باختباره، مكذب باختلاسه، والذوق علمه مقصور على ذائقه، فدعواه ثابتة بشواهد حاله، كاذبة بها، لكن قد يتطرق الغلط للناظر من عدم تحقيقه لهوى يخالطه.

فلزم اقتصاره على ما صح واشتهر في النفس، لا في الإثبات، إذ غلطه في النفس إذابة وفي الإثبات إحسان.

وليس لذي الذوق الانتصار لنفسه بوجه إلا أن يتعلق به أمر شرعي من هداية مريد، أو إرشاد ضال، لا يمكن بغير دعواه.

وفيما ظهر من الحجة كفاية لتعرف المحجة، فلا حاجة في إظهار الخصائص لغير الخواص، فافهم .

* * *

الشـــرح

- - - -

حين أراد الله أن يخلق الإنسان خلقه وله قيمته في الوجود، وقدره بين الكائنات.

وقيمة الإنسان وقدره لا يرتبطان بهذه القبضة من طين الأرض؛ إذ لـــو كـــان كذلك لتفوق عليه كثير من الكائنات؛ إذ منها ما يلتئم من عناصر ماديـــة ضـــخمة تمنحه في الوجود ميزة على غيره لو أننا قد نظرنا إلى كتلتها، ومن الكائنـــات مـــا يتميز بمجموعة الغرائز التي تعينه على تأديته لوظائفه، بحيث نرى الغرائـــز ومـــا أعانت عليه من وظائف يحسبان ضمن الأمور المدهشة، ومن الكائنات مـــا يتميـــز بأجهزته الحية، الدورية منها وغير الدورية، وهى ميزة تعطي الكائن الحى قـــدرة يتميز بها عما سواه.

والإنسان على كل حال لم يميزه الله عز وجل بهذه القبضة من طـــين الأرض، ولا بما يتصل بها من كتلة، وغرائز، وأجهزة حياة، وإنما هو حين ميزه وكرمـــه، إنما ميزه بهذه النفخة من روح الله، وهى المشار إليها بقوله تعالى [المؤمنون/١٤]: "**ثم أنشأناه خلقًا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين**".

تميز الإنسان إذا بالنفخة من روح الله، أو بهذا الخلق الآخر الذي فارق به جميع الكائنات.

وفي النفخة من روح الله عقل مفكر، وقلب متطلع وهـــو متـــذوقّ وحـــساس، وإسنادًا إلى هذا العقل وذلك القلب وما يترتب عليهما من سلوك، يمكـــن للمـــرء أن يقيِّم نفسه، ويمكن لغيره أن يقيمه، وهو في الحالين على معيار التقييم يعلو ويهـــبط استنادًا إلى تحصيله وأدائه، غير أن معيار التقييم يمكن لمستعمله أن ينظر به إلـــى ما يتميز به الإنسان منفصلاً عن الإنسان وإن كان صادرًا عنه، وذلك حين يكـــون لهذا الشيء الذي يرتفع الإنسان به ويهبط له ماهية في ذاته منفصلة عن صـــانعه – كالعلم مثلاً– . وقد يكون معيار التقييم في يد مستعمله لا يحمله على النظـــر فـــي أساس التكريم سلبًا وإيجابًا منفصلاً عن الإنسان موضع التقييم، وذلـــك لأن أســـاس التقييم ليس له ماهية في ذاته منفصلة عن غيره، وإن كان له في الخـــارج شـــواهد

وقرائن يستدل عليه منها، كهذه الأشياء التي يمنحها الله للإنسان، وهي تُدرك بالتذوق.

من هنا. ومن هنا فقط يتحقق ما ذكرناه من أن الإنسان لا يُقيَّم على أساسٍ من القبضة من طين الأرض بقدر ما يكون تقييمه على أساس من النفخة من روح الله.

تقييم الإنسان على أساس من علمه:

وأنت إذا تأملت فيما ذكرناه، ثم عُرض عليك إنسانٌ أو أكثر، وطلب إليك أن تُقيّم ما عَرض عليك على أساس ما عندهم من العلوم لتحكم بتميزهم في مجال العلم أو تراجعهم فيه، سُهل عليك تحمل مهمتك، وأداء ما طلب إليك أن تؤديه، وكانت الطريق أمامك واضحة والسبيل معبدة، ذلك أنك ستقف أولاً على ماهية العلم وحقيقته، والمراد بالعلم هنا هو هذا العلم الكسبي يُضاف إلى الاستعداد الفطري عند صاحبه، ويُضاف إليهم العلم الضروري، وهو العلم الفطري الذي لا يحتاج إلى دليل، ثم تُجلي هذا المراد تقييمه بين يديك وتختبره نظريًا وعمليًا حسب الحال، وبمقدار ما تجد عنده من علم تحكم له أو عليه؛ إذ العلم يرفعه بقدر ما حَصّل منه، وغياب العلم يهبط به بمقدار ما فقد منه ما دام المعيار منضبطًا، وما دام استعماله دقيقًا.

قال المصنف: **[العلم برهانه في نفسه، فمدعيه مصدّق باختباره، مكذَّب باختلاله].**

تقييم الإنسان على أساسٍ من ذوقه:

هذه هي قيمة الإنسان العالم بعرضه على المقياس الذي ذكرت لك، والأمر يختلف حين تكون العلوم ذوقية، وحين تكون المعارف لدنية؛ إذ إنه كلما طرأ على العبد السالك إلى الله الذي صفّى قلبه، وقطع نفسه عن الشواغل من المعارف اللدنية، كانت معارفه تلك وحتى أحواله لا طريق إلى معرفتها إلا وجدان صاحبها، فهو الذي يُخبر عنها بعد أن يدركها. ونحن نعجز عن أن نختبر هذا الشيء الذي أدركه المريد وتذوقه، ولا سبيل أمامنا إلا أن نسلم له ما يقول أو ننفيه عنه استنادًا إلى ما يظهر من حاله.

وأنت ترى أمره منحصرًا في التسليم له، أو النفي عنه، ورد ما يخبر به عليه استنادًا إلى حاله، فهو ينظر في حال نفسه، ونحن من خارجه ننظر في حاله.

ويجب هنا أن نلاحظ ملاحظتين هامتين:

أ- **الأولى منهما:** أن الهوى قد يتدخل في الحكم على مَن هذا حاله سواء كان الحكم له أو عليه، وتلك مسألة يجب مراعاتها بدقة؛ فصاحب الحال يقيس ما وجده بالذوق على الشريعة، حتى يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، وحتى يفرق في روافده بين ما يأتيه من الله وبين ما يأتيه من النفس والهوى.

ب- **والثانية منهما:** أنه ينبغي على من يحكم على صاحب الحال والمريد الواجد أن يتأنى في الفحص والتقييم، خاصة إذا كان سيرد عليه كلامه، وينكر عليه وجدانه؛ إذ الإنكار سلبٌ وفيه ذلة ومهانة، ولا كذلك الإقرار له بحاله.

قال المصنف: **[والذوق علمه مقصور على ذائقه، فدعواه ثابتة بشواهد حاله، كاذبة بها.**

لكن قد يتطرق الغلط للناظر من عدم تحقيقه لهوى يخالطه.

فلزم اقتصاره على ما صح واشتهر في النفى، لا في الإثبات، إذ غلطه في النفي إذاية وفي الإثبات إحسان].

الواجد حين يُقيّم نفسه:

الآن وقد عرفت الواجد أو من يأتيه العلم اللدني إذا ما أردنا أن نقيمه.

ويبقى أن أحدثك عن الواجد حالاً، أو علمًا لدنيًا إذ ما أراد أن يقيم نفسه.

وهنا يجد هذا الذي يريد أن يقيم نفسه أمام أمرين؛ لأنه: إما أن يقبل منه الناس ما يقوله عن نفسه أو يردوه عليه، فإن قبلوا منه فالأمر هين، وإن ردوه عليه فهو لا يجوز له أن يدافع عن نفسه، خاصة وأن الذين يردون عليه حكمه لنفسه ربما يعضدهم ظاهر الشريعة، وهو أمرٌ لا يجوز له الجدل فيه، والصوفية في كثير من الأحوال كانوا يلتزمون بهذا الموقف – خاصة كبراؤهم– ، فالحلاج حين اتهم وحُكم عليه وسُئل عن سبب إعدامه، وماذا يقول فيمن أدانوه لم ينتصر لنفسه، وإنما قال: هم معذورون، ولو تبدلت الأحوال وكنت مكانهم وكانوا مكاني، وصدر عنهم ما

صدر مني، وطُلب إليّ أن أحكم عليهم، لحكمت عليهم بالإعدام كما حكموا عليّ.

وهذا يُفهم منه أن العارف لا يجب عليه ولا يجوز منه أن يدافع عن نفسه وهو حكم كلي، لكنه حكمٌ يقبل الاستثناء؛ إذ يُستثنى منه هذا العارف الذي أنيط به حكمٌ شرعي في هذه المسألة المختلف فيها، وقد عز الوقت وبخل الزمان أن يجود برجل غيره يبين هذا الحكم الشرعي، كما يستثنى من هذا الحكم هذا العارف معه مريدون، يُخشى عليهم لو سلّم العارف الذي هو شيخهم ولم يدافع عن موقفه الذي هو محقّ فيه، أن يتزعزع ثباتهم وتهتز ثقتهم فيه فيشكوا في مقصدهم ويعودوا من الرشد إلى الغي.

في هاتين الحالتين يجوز للواجد الذي أنكر عليه العامة حالَه أن يدافع عن نفسه.

قال المصنف: **[وليس لذي الذوق الانتصار لنفسه بوجه، إلا أن يتعلق به أمرٌ شرعي من هداية مريد، أو إرشاد ضال، لا يمكن بغير دعواه]**.

إجمال:

ثم عاد المصنف يرد الصدر على العجز، ويجمل المفصل ويحصّل النتيجة.

ونتيجته في أمرين:

أحدهما: أن ما ذكره كافٍ في إظهار الحجة وإيضاح المحجة، فكان كالمثال يغني عن بسط المقال.

وثانيهما: أن المثال إذا دل على الحكم فيما سواه، كان حذف ما يُعلم جائزًا، فلا داعي للتفصيل في الخواص لغير أهل الاختصاص.

وفي ذلك يقول المصنف: **[وفيما ظهر من الحجة كفاية لتعرف المحجة، فلا حاجة في إظهار الخصائص لغير الخواص، فافهم]**.

* * *

القاعدة الثامنة والتسعون بعد المائة

في أن الحكم لله

- -

لا حاكم إلا الشرع، فلا تحاكم إلا له، قال الله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً " [النساء: ٥٩].

وقد أوجب، وحرَّم، وندَب، وكره، وأباح، وبين العلماء ما جاء عنه، كلٌّ بوجهه ودليله.

فلزم الرجوع لأصولهم في ذلك، من غير تعد ولا تعدد للحق، ولا خروج عن الصدق.

فمن أخلَّ بالأولين اطرح حيث يتفق إجماعًا، وحيث يختلف اعتُبِر إمامَه في حكمه، فلا يُنكر عليه غير ما اتفق بمذهبه إن تكرر لغير ضرورة، وإلا فالضرورة لها أحكام.

وما بعد الواجب والمحرّم ليس على أحد فيه سبيل، إن أثبت حكمه على وجهه، ولم يتعلق بغير تركه، ولم يخرج به الأمر لحد التهاون، أو تشهد أحواله " فرب طاعم شاكر خير من صائم صابر" الحديث.

ومن ثم أجمع القوم على أنهم لا يوقظون نائمًا، ولا يصومون مفطرًا، ومن وجه دخول الرياء والتكليف.

ولأن بالإرزاء على ذلك ورقة الديانة به.

العناية بإقامة الفرائض هي الأصل لا غيرها، وكل السنة تشهد لذلك.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

لقد خلق الله الإنسان وجعل من وظيفته الخلافة في الأرض والحفاظ على البيئة، وهاتان الوظيفتان يلزمهما نظام وشريعة، وما من نظام وما من شريعة إلا ولهمـا أصول يُستنبط منهما الأحكام، أحكام يُسقطها المسئولون عن النظام علـى الوقـائع اليومية والأحداث الآنية.

ومن يتأمل في الشريعة وأصولها، وما يُستنبط من هذه الأصول من أحكام، يعلم أن الحكم كله لله، لا لشيء إلا لأن الإنسان – غير قادر في مجموعـه وأفـراده – على أن يُصدر من الأحكام ما يحسم به الوقائع ويرضي الناس عن هذا الحسم، من أجل ذلك كان الرجوع بالحكم لله نعمة أنعم الله بها على عباده ليرفع عنهم الخلاف، ويكفيهم شر الجدل، ويجنبهم مؤنة التدابر والتّحاسد.

وعلى الجملة فاختصاص الله عز وجل بالحكم أمر قد نصت عليه الشريعة حيث قال الله [النساء/٥٩]: **"يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسـول وأولـي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بـالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً".**

والأحكام الشرعية المرتبطة بالوقائع خمسة أنواع هي: الواجـب، والمنـدوب، والمباح، والمكروه، والحرام.

والمتأمل في الشرائع الإلهية وفي الشريعة الإسلامية بخاصة، يتبين لـه بغايـة الجلاء اشتمالها على الأمر المشدَّد وهو: الوجوب، وهو ما يترتب عليه الثـواب إذا فُعل، والعقاب إذا ما أعرض عنه المكلَّف، كما يتبين له أن في الشريعة أحكامًا ندبنا الشرع إلى الالتزام بها، وبالوقائع التي انتدبنا إلى فعلها؛ فإذا ما فعلناها ترتب على فعلها الثواب، وإذا ما تركناها فلا ثواب ولا عقاب. ثم إن في الشريعة نوعًـا مـن الأحكام يرتبط بالمخالفات كالحرام الذي يستلزم نوعًا من العقوبة تشتد حسب نـوع المخالفة، والمكروه هو أقل من الحرام درجة.

وما بين هذه الأحكام الأربعة حكمٌ خامس هو: المباح.

والكثيرون من العلماء يرون أن المباح حكمٌ شرعي، وفـي مقابلـه للجمهـور

والكثرة من العلماء يأتي رأى الأقلين، وفيه: أن المباح قد جاء على الأصل فلا حكم فيه.

وإجمال القول في هذه المسألة أن الحكم لله لا لغيره تضمنته شرائعه التي أوحى بها إلى أوليائه، وفيها: أنه قد أوجب وندب، وحرم وكره وأباح.

وقد التفت المصنف إلى ذلك كله فقال: **[لا حاكم إلا الشرع، فلا تحاكم إلا لـه، قال الله تعالى: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنـون بالله واليوم الآخر" الآية [النساء / ٥٩].**

علاقة العلماء بالشريعة:

واستنادًا إلى ما ذكرناه يمكن لنا – كما يمكن لغيرنا – أن نطرح سؤالاً مـؤداه: إذا كانت الحاكمية لله، وأنه هو الذي طلب إلينا أن نتحاكم إلى الشريعة المشتملة على أحكام الله فيما أمر ونهى وأباح، فما دور العلماء وما علاقتهم بالشريعة؟.

وأنت تستطيع أن تعرف الإجابة عن هذا السؤال، لو أنك قد علمت أن الشريعة لها أصول ومصادر مشتملة على هذه الأحكام، وأن هذه الأصول وتلك المصادر تحتاج إلى النظر فيها بأدوات العلم لاستخراج الأحكام منها بأدلتها، والتوجه بها إلى المكلَّف على وجه الحكم القضائي المُلزم، أو على وجه الإفتاء الاختياري.

وأنت تستطيع أن تعرف الإجابة عن هذا السؤال، لو أنك قد علمت أن الأحداث لا نهاية لها، وأن نصوص الشريعة متناهية، الأمر الذي يفتح بـاب الاجتهـاد باستعمال القياس، والمصالح المرسلة، والإجماع... إلى غير ذلـك مـن الطـرق والمسالك التي اتفق عليها العلماء أو اختلفوا فيما بينهم حولها.

وفي القول الجامع: أننا نقول: إن دور العلماء والفقهاء مهمٌ للغاية؛ حيث يجـب عليهم أن يبذلوا أقصى الجهد في الوقوف على مقاصد الشريعة، ومعرفة أحكامهـا، ومعرفة كيفية تطبيقها على الواقع، وهم في كل ذلك يعلمون أنهم هم الموقعون عن رب العالمين، وهي معرفة تُلزمهم بتقوى الله والهيبة منه.

وقد فعلوا.

أما نحن فإننا لهؤلاء العلماء تبع، فعلينا أن نتبعهم فيما استنبطوه من الـشريعة، مع معرفة تامة بأن الحق لا يتعدد، وأن الحقيقة واحدة، فلا تعـدِ ولا تجـاوز. وأن

الصدق لازم فلا خروج عليه.

وهذا كلام أجمله المصنف حيث قال: **[وبين العلماءُ ما جاء عنه، كلٌ بوجهه ودليله.**

فلزم الرجوع لأصولهم في ذلك، من غير تعدٍ ولا تعدد للحق، ولا خروج عن الصدق].

الموقف السديد في الأخذ بما اختلف العلماء فيه:

وهذا كلام ذكره المصنف يحتاج منا ومنه إلى مزيد تأمل؛ إذ الحكم العام والمعقول أن غير القادر على الاجتهاد، والذي لم تتوفر له أدواته عليه، أن يتخذ ممن توفرت له أدوات الاجتهاد والقدرة عليه إمامًا ومرشدًا.

إلا أن هذا الكلام هو في الكثير الأغلب وهو مُسلَّم به عند اتفاق المجتهدين.

أما حين يختلف المجتهدون بعضهم على بعض؛ فالأمر هنا يحتاج إلى نوع تأمل ومزيد عناية جديدين.

وفي بيان ذلك نقول: إننا لابد أن ننظر من جديد في الأحكام الشرعية التي هي: الوجوب، والمحرم، والمندوب والمكروه والمباح، ثم ننظر مرة أخرى في نوع المخالفة. ومن خلال هاتين النظرتين تجلو المسألة أمامنا ويتضح السبيل.

أ- ولنجعل موضوع حديثنا: الواجب والمحرم.

والمجتهد في الواجب والمحرم إذا خالف الإجماع في حكم توصّل إليه من هذين الحكمين، بمعنى أنه قد اجتهد في أمر، أجمع أصحاب المذاهب وتابعوا الأئمة على خلاف ما قال، فإنه في هذه الحال يجب علينا ألا نلتفت إلى هذا النوع من الاجتهاد، بل نطرح كلامه ونزور عنه ازورارًا لا تردد فيه.

أما إذا توصل المجتهد إلى حكم من هذين الحكمين اللذين هما: الواجب والحرام، ورأى سابقيه قد وقع بينهم الخلاف فيما توصل إليه من الأحكام من هذين النوعين، فإننا لا نطرح كلامه، وإنما يُتبع فيما يوافق فيه إمام مذهبه، ولا يُنكر عليه في ذلك من شيء إلا أن يكون مجتهدو مذهبه قد اجتمعوا على أمرٍ خالفهم فيه، حينئذ يجب التوقف في الأخذ عنه إن تكرر لغير ضرورة.

أما الضرورات فلها حكم استثنائي في كل حالة تقبل الشريعة فيه الحكم الاستثنائي.

قال المصنف: **[فمن أخل بالأولين اطُرح حيث يتفق إجماعًا، وحيث يختلف اعتبر إمامه في حكمه، فلا يُنكَر عليه غير ما اتفق بمذهبه إن تكرر لغير ضرورة، وإلا فالضرورة لها أحكام]**.

ب- أما إذا جعلنا موضوع حديثنا بقية الأحكام من: المندوب، والمكروه، والمباح، فإنه لا ضير علينا أن نسلم للمجتهد ما انتهى إلى حكمه فيها - أعني في هذه المجالات الثلاثة - ما دام قد أخذ نفسه بهذه الضوابط التي تحصِّن اجتهاده، وتحفظ عليه الجدية فيما يفعل من ممارسة الاجتهاد.

ومنها: أن يكون قد أثبت حكمه على الوجه العلمي في إثباته، بحيث يكون قد ساق الحكم مقرونًا بدليله.

ومنها: أن يثبت من أحواله أنه لا ميل له فيما توصل إليه من أحكام إلا بأن يأخذ نفسه بالعمل بمقتضى ما توصل إليه، فلا يظهر منه ميلٌ لترك العمل بمقتضاه.

ومنها: ألا يظهر منه الرغبة في التهاون بما كلفه الشرع به، بل إنه كلما رآه الناس إنما يرونه جادًا في الالتزام بأحكام الشريعة.

ومنها: ألا يظهر منه الاستخفاف بالدين، والخنوع في مواجهة المعتدين عليه. الأمر الذي يؤكد عنده عدم الحماسة لهذا الدين ولتلك الشريعة التي يجتهد في أصولها لاستخراج أحكامها.

فإذا ما تمت هذه الضوابط واكتملت في شخصيته كان علينا أن نسلم له اجتهاده ولا ننازعه فيه.

وهذا ما قاله المصنف، ولفظه فيه: **[وما بعد الواجب والمحرم ليس على أحد فيه سبيل، إن أثبت حكمه على وجهه، ولم يتعلق بغير تركه، ولم يخرج به الأمر لحد التهاون، أو تشهد أحواله بالإزراء على ذلك ورقة الديانة به]**.

موقف الصوفية من المجتهد في الأحكام الثلاثة:

أما الصوفية فموقفهم من المجتهد في هذه الأحكام الثلاثة مبنيّ على رؤية تُسلِّم لهم وتحرِّم، وهي أن الناس في استعداداتهم في تطبيق الشريعة والتأثر بأحكامها ليسوا على نمطٍ واحدٍ؛ بحيث نُلزم جميعهم بما نلزم كل فرد على حدة، ويؤيد ذلك أن انفعال المكلَّف مع سلوكه هو الذي يحدد الحكم له أو عليه في اتباع نسقٍ معين

من أنساق الشريعة؛ إذ ربما تجد من المكلفين الغني الذي يستمتع بما يجد من العروض الدنيوية، فيأكل ويشرب، ويلبس ويسكن،... إلى غير ذلك وهو شاكر بنعمة الله عليه، عارف بالمنعم وشاكر لأنعمه، وإلى جواره صائم صابر على حاله من الفقد وعدم الوجدان، وأنت تجد نفسك وقد فضلت الطاعم الشاكر على الصائم الصابر، أو في أقل القليل ساويت بينهما. وفي مرويات السنة ما يؤيد مذهبك هذا، (على نحو ما جاء في الترمذي في سننه ك صفة القيامة باب ٣ع. ح/٢٤٤٤ إلى أبي هريرة، وقال عنه أبو عيسى "هذا حديث حسن غريب"، وابن ماجة في سننه ك الصيام، باب / ٥٥ فيمن قال: **الطاعم الشاكر كالصائم الصابر**، ح/١٧٦٤). والمثبَت إلى أبي هريرة عن النبي ﷺ **قال: "الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر"**.

رأى القوم أحوال الناس على هذا النحو، فلم يأخذوا الواحد بسلوك أخيه، ولم يحملوا الناس حملاً على أداء السنن، فأنت تراهم لا يوقظون نائمًا للتهجد أو نحوه من صلاة الليل، ولا يحملون مفطرًا على صيام السنن.

وسبب ذلك كله ما قد علمت من اختلاف أحوال الناس وما انطبعت عليه نفوسهم.

ثم هم يشفعون هنا السبب بسبب آخر، وهو مخافة الوقوع في الرياء.

ثم هم يوترون هذا الشفع بسبب ثالث وهو: أن العناية بأداء الفرائض هو أصل ما تتوجه به الشريعة إلى المكلفين دون سواه، فحرصوا على الواجب – فيما يحملون الناس عليه – وتركوا الناس لأحوالهم فيما سواه.

وهو مسلك حسن.

قال المصنف: **["فرب طاعم شاكر خير من صائم صابر".**

ومن ثم أجمع القوم على أنهم لا يوقظون نائمًا، ولا يصومون مفطرًا، من وجه دخول الرياء والتكلف.

ولأن العناية بإقامة الفرائض هى الأصل لا غيرها، وكل السنة تشهد لذلك. والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة التاسعة والتسعون بعد المائة

في أن الاهتمام الصرف بتحصيل الحقيقة من أسباب الطعن على التصوف

طلب التحقيق بالصدق يقضي بالاسترسال مع الحركات في عموم الأوقات دون مبالاة بغير الواجب والمحرم.

فمن ثم وقع الغلط لكثير من المتصوفة في الأعمال، ولكثير من الناس في الإنكار عليهم خلاف الأولى بهم.

فوجب التحفظ من الصوفي على إقامة رسم الطريقة بترك ما يترتب، ونفى ما يعيب وإن كان مباحًا، لأن دخوله فيه إدخال للطعن على طريقه. فافهم.

(النظر لصرف الحقيقة مخل بوجه الطريقة).

فمن ثمَّ وقع القوم في الطَّامات، وتكلموا بالشطحات، حتى كفر من كفر، وابتدع من ابتدع، وفسق من فسق بواضح الشريعة، ولسان العلم، ظاهرًا وباطنًا.

فلزم التحفظ في القبول، بأن لا يأخذ إلا عن الكتاب والسنة.

وفي الإلقاء بأن لا يُلقِي إلا بالوجه الشائع فيهما من غير منازع، وإلا فلا عتب على مُنكِر استند لأصل صحيح.

وقد قال أبو سليمان الداراني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنها لتقع النكتة من كلام القوم في قلبي أياما، فأقول: لا أقبلك إلا بشاهدي عدل الكتاب والسنة، انتهى.

* * *

الشــرح

هذه قاعدة أُثرت عن المصنف قد جاءت صياغتها توحي بأنها تضم قاعدتين في وقت واحد، ومع ذلك فلم نجد فيما تحت أيدينا من النسخ نسخة تفصل بين ما يُشعر بأن هذه القاعدة مشتملة على قاعدتين، ولم نجد من القرائن ما يشير إلى هذا الفصل، فرأينا إيرادها على نحو ما رأيناها عليه، ويعيننا على هذا الذي ارتأيناه من المرجحات أن موضوع القاعدة واحد، والفصل بين التعبير عنه بفاصل غير مبرر.

هذا أمر رأينا أن ننبه عليه ونحن نفتتح الحديث حول هذه القاعدة.

وأمر آخر لا يخفاك والتنبيه عليه مهم، وهو: أننا قد انتهينا قريبًا من تسجيل أن الحكم لله، فهو المشرع وحده، وهو الآمر الناهي دون سواه، وجميع الأحكام الشرعية مرجعها إليه؛ حيث جاء شرعه مشتملاً على الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة. ومع ذلك فقد أتاح الله مساحة للاجتهاد فيها، وهي مساحة مشتملة على مصادر الشريعة يدخلها المجتهد يحاول استنباط الأحكام من أدلتها، وربط كل حكم استنبطه بدليله؛ فإن خالف المجتهد جميع المذاهب، خاصة في الواجب والحرام، طرحنا رأيه ولا نعتبر به؛ فإن خالف فيما هو مختلف فيه ألحقناه بمذهبه، فإن خالف أئمة مذهبه جميعًا لم نلتفت إليه إلا في الضروريات التي يتسامح الشرع فيها ويجعلها سببًا لرفع الإثم عن مرتكب المحظور.

وقد انتهينا في تحليلاتنا السابقة إلى أنه فيما عدا الواجب والحرام يكون الأمر ميسورًا، وهو المتعلق بالمندوب، والمكروه، والمباح.

هذا إجمال ما ذكرناه قريبًا وقلنا إنه لا يخفاك، ومع ذلك فقد كان من الضرورة التنبيه عليه.

موضوع هذه القاعدة:

وبعد أن أيقظنا ذاكرتك، ولفتناك إلى ما ينبغي أن نلفتك إليه، أراد المصنف أن ينبه إلى أمر خطير، وهو أن: الصوفي، أو العابد على العموم كثيرًا ما يجب أن يتسربل بالحقيقة، وأن ينغمس فيها انغماسًا يجعله يلتزم بالحكمين المهمين في الشريعة، فيأتي بالواجب على وجهه، ويجتنب المحرم لا يجانفه، ثم ينصرف بعد

ذلك إلى أذكاره وأوراده؛ فيفرّط في المندوب، وقد يتعاطى المكروه، ثم هو مع كل ذلك قد يُفرِط في طبع سلوكه بالمباح، وهو مع ذلك كله ظاهر أمام الناس بأنه مرتبط بطريقة، آخذٌ بتعاليمها، ومقتدٍ بشيخها.

إنه يلتزم بهذا الحال، وينتسب إلى طريقته، والناس ينظرون منه قلة الاهتمام بالسنة من الأقوال والأفعال، وأعني بالسنة: المندوب من السلوك، وقد يبدو منه أنه يتساهل في ارتكاب المكروه، ويأخذ من المباح ما يشاء.

وحينئذٍ يجدُ السالكُ نفسَه وقد طالته سهام النقد والطعنات الجارحة، فمنهم من يكفرّه، ومنهم من يبدّعه، ومنهم من يفسّقه، وهو في غنى عن ذلك كله.

هذا هو الموضوع الذي أرادت هذه القاعدة على طولها أن تطرحه أمام المشتغلين بالعلم؛ ثم تكر عليه بالإصلاح والتعديل، وفيه بيان خطأ السالك إلى الله من جهة، وخطأ الذين قد انتقدوه من جهة أخرى.

وهذا الجانب الذي عالجته هذه القاعدة، قد عبر عنه المصنف فقال: **[طلب التحقيق بالصدق يقضي بالاسترسال مع الحركات في عموم الأوقات دون مبالاة بغير الواجب والمحرّم.**

ثم وقع الغلط لكثير من المتصوفة في الأعمال، ولكثير من الناس في الإنكار عليهم خلاف الأولى بهم.

فوجب التحفظ من الصوفي على إقامة رسم الطريقة بترك ما يريب، ونفى ما يعيب وإن كان مباحًا، لأن دخوله فيه إدخال للطعن على طريقه، فافهم].

حدودٌ وضوابط:

وحين انتهى الأمر بالعارف على هذا النحو الذي بيناه، كان لابد من علاج الموقف، وإصلاح الحال على أساسٍ من الضوابط، التي تحول بين كل ملتزم بالطريقة، وبين أن ينزلق في حمأة الاتهام بالكفر، أو بالفسق، أو بالبدعة، يُعين على هذا الاتهام ظاهر حاله وهو مسئولٌ عنه، وتسرع الحاكمين عليه في الحكم وهم مسئولون عن تصرفهم.

ومع هذه المسئوليات الواضحة، فإنا نجد الأمر يحتاج إلى علاج.

وملاك الأمر كلِّه، وعلاجه على النحو الدقيق، واستئصال المرض بالعلاج

الناجع، إنما يرجع إلى أن يأخذ المتصوف نفسه بأمرين لا يتهاون فيهما.

أما **أحدهما:** فإنه يجب عليه أن يساوق ويسامت نصوص الشريعة والظاهر من أمرها، فلا يفرِّط في سنة أو مندوب، ولا يجانف مكروهًا، ولا يبتدع شيئًا جديدًا في العبادات يحسبه الناس منه ابتداعًا، كما أنه يجب عليه أن يترفع عن الإغراق في المباحات.

وأنت قد رأيت المصنف يتشدد في إلزام الصوفي بهذه الضابطة، على وجهٍ ربما يوحي إليك أن الشيخ يتناقض بقوله هذا مع مضمون القاعدة السالفة الذكر – وهو غير صحيح – ذلك أن ما ذكره الشيخ هنا إنما هو من باب الاحتراز أو التوقي مخافة أن يترتب على فعل المريد طعنٌ في طريقته وتشكيكٌ في نسبِها، وازدراءٌ لشيوخها.

وأما **ثانيًا:** فعلى المريد أن ينظر في حالين من أحواله، حال الأخذ والتلقي، وحال الإخبار والنشر. فعليه في الحالين أن لا يأخذ، وأن لا يتلقى من العلوم والتكاليف إلا ما كان منسجمًا مع ظاهر الشرع، وإذا أراد أن يعبر عن شيء رغب إلى الناس أن يأخذوه عنه، لم يذكر إلا ما كان منسجمًا مع نصوص الشريعة، وإن خالف في شيء من ذلك فوجد أن الناس يأخذون بتلابيبه ويقسون عليه أشد القسوة وأعنفها فلا يلومنّ إلا نفسه.

ثم إن عليه أن يلتفت إلى من هم أعلى منه كعبًا وأطول منه قامة وهم يسلكون طريقهم إلى الله، وسيجد أن كبارهم وصغارهم، وما بين الكبار والصغار لا يطمئنون إلا لكل حكم وافقت عليه نصوص الشريعة؛ فهذا أبو سليمان الداراني (وقد سبق الحديث عنه من قبل) يؤكد أن النكتة تقع في قلبه من كلام القوم لا يطمئن لها فؤاده، فيظل متحفظًا عليها إلى أن يشهد لها شاهدان من الكتاب والسنة.

وفي ذلك يقول المصنف: **[فلزم التحفظ في القبول، بأن لا يأخذ إلا عن الكتاب والسنة.**

وفي الإلقاء بأن لا يُلقي إلا بالوجه الشائع فيهما من غير منازع، وإلا فلا عتب على مُنكرِ استند لأصل صحيح.

وقد قال أبو سليمان الداراني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إنها لتقع النكتة من كلام القوم في

قلبي، فأقول: لا أقبلك إلا بشاهدي عدل، الكتاب والسنة. انتهى].

تحذير:

والمصنف لا يفوته أن يحذر كل مفرِّطٍ ومُفْرِط على نحو ما ذكرناه مما يلاقيه بسبب إفراطه أو تفريطه، فقد يهون عليه أن يقول أو يفعل أمورًا مما يعده الناس شطحًا إذا حسنوا الظن بقائله أو فاعله، وقد يتهمه البعض بسببه بالكفر أو الفسق، أو الابتداع في الدين؛ فوجب الحذر من مسببه كله.

قال المصنف: **[فمن ثم وقع القوم في الطامات، وتكلموا بالشطحات، حتى كفر من كفر، وابتدع من ابتدع، وفسق من فسق بواضح الشريعة، ولسان العلم، ظاهرًا وباطنًا].**

* * *

القاعدة المائتان

في أن اضطراب الصوفي في التوجه بين الحق والخلق من أسباب الطعن في التصوف

كل صوفي أهمل أحواله من النظر لمعاملة الخلق كما أمر فيها، وصرف وجهه نحو الحق دون نظر لسنته في عباده، فلابد له من غلط في أعماله، أو شطح في أحواله، أو وقوع طامة في أقواله، فإما هلك أو أهلك، أو كانا معًا جاريين عليه.

ولا يتم له ذلك ما لم يصحب متمكنًا، أو فقيهًا صالحًا، أو مريـــدًا عالمًــــا، أو صديقًا صادقًا، يجعله مرآة له، إن غَلط ردَّه، وإن ادعى دفعه، وإن تحقق أرشده، فهو ينصفه في حاله، وينصحه في جميع أحواله، إذ لا يتهمُه و يهملُه، فافهم.

* * *

الشــرح

إن للمتصوف سلوكا متميزا في الفكر والعمل، وفي العاطفة وفي التوجه، مما يحمل العامة على الالتفات إليه ومراقبة أحواله، مع اختلاف الأغراض من هذا الالتفات وتلك المراقبة؛ فمن الناس من يلتفت إلى المتصوف إعجابًا بسلوكه ورغبة في محاكاته لارتقائه، ومن الناس من يراقب المتصوف بقصد نقده وتوجيه اللوم إليه وانتقاصٍ من مكانته.

ومن أجل ذلك كله كان على المتصوف أن يراقب نفسه، وما يصدر عنها من سلوك، وما يعتريها من أحوال، فما وجد من نفسه أمرًا علم أنه سيكون محل نقد وهو من خاصة المتصوفة، اعتبره من العورات يجب عليه أن يستره، ولا يبيح به لغير أهله.

وهذه النصيحة نجدها كامنة عند المصنف تظهر على لسانه من حين لآخر غيرة منه على التصوف والمتصوفة، وهو أمر يجب الالتفاتُ إليه، والعمل بمقتضاه إذا ما أردنا السلامة لهذا التوجه.

عوارض يُبتلى بها المتصوف يجب الالتفات إليها:

ولنأخذ الآن في بيان بعض المخاطر التي يُبتلى بها مريد الحق ويجدها عراقيل على طريق من أراد سلوك الطريق إلى الله.

وما نريد بيانه هنا يحتاج إلى تقرير هذه الحقيقة التي ربما يكون المصنف قد أشار إليها من قبل، وذلك أن سالك الطريق إلى الله عليه أولاً: أن يقصد وجه ربه، وأن يتعامل معه وحده دون سواه، وأن يحمل نفسه في جميع الأحوال وفي عامة السلوك، على أن تنطبع بالحقيقة التي هى في إجمالها إرادة وجه الله والانصراف عن الأغيار، وسالك الطريق إلى الله عليه ثانيًا: ألا يغفل عن سنن الله في خلقه، فلا ينصرف عنهم انصرافًا تامًا يعرضه إلى مخالفة ظاهر الشريعة، محتجًا بوجوب الانصراف عن الأغيار، وهى حجة داحضة تفقد قيمتها عند التأمل فيها؛ إذ المطلوب من المتصوف أن يتخذ الإخلاص إلى الله وحده وإسلام الوجه له غرضًا يحرص على تحقيقه، ولكنه في نفس الوقت يجب عليه أن يعلم أن لله في مخلوقاته

سنة ونظاما قد لفتت الشريعة النظر إليه، وأوجبت على من تظله بمظلتها ألا يخرجوا عنه.

إن هذه حقيقة إطارها ما حددناه الآن بين يديك، فمن التزم بها تحقق له سلامة قصده وترفعه عن الخطأ، ومن ازور عنها عرّض نفسه للوم والمساءلة – في أقل القليل– ، وفي غير القل نجد هذا الذي لم يلتزم بما ذكرناه وقد عرّض نفسه إلى ما لا يجب، وإلى ما كان في غنىً عنه لو أنه التزم الطريق الصحيح.

قال المصنف: **[كل صوفي أهمل أحواله من النظر لمعاملة الخلق كما أمر فيها، وصرف وجهه لنحو الحق دون نظر لسنته في عباده، فلابد له من غلطٍ في أعماله، أو شطح في أحواله، أو وقوع طامة في أقواله].**

كأس المرّ على منزلق الأخطاء:

وأنت إذا تأملت مرة أخرى في كلام المصنف الذي نقلته بين يديك، علمت أن بعض المتصوفة قد تأخذه نزغات الشيطان، فيطرح الشريعة ويتعلق بالحقيقة، وينظر إلى الذات العلية وصفاتها، ولا يلتفتُ إلى سنة الله في خلقه والشريعة التي تنظمها، فتأتي أعماله محملة بالأخطاء، وتأتي أحواله مدفوعة بالشطح، وتأتي أقواله قد تجاوزت المدى المسموح لها فطمت به، وتجاوزت حدودها في إهلاكه، من طمّ الشيء إذا غمر غيره وأحاط به.

والمتصوف لو قد فعل ذلك الذي ذكرت لك من أخذ نفسه بالحقيقة، وازوراره عن الشريعة التي تنظم سنة الله في خلقه، يجد نفسه قد ضل وأضل؛ فإذا اقتصر الضلال عليه هو هلك، وإن تأثر به غيره فضل بضلاله يكون قد ارتكب الإثم مرتين؛ فيحاسَب على ضلاله، ويحاسب على إضلاله، وقد يطم الأمر به أكثر من ذلك، فيجد نفسه وقد اجتمع عليها الأمران معًا، وهما: الضلال والإضلال.

قال المصنف: **[... فإما هلك أو أهلك، أو كانا جاريين عليه].**

طوق النجاة من الغرق في بحر الظلمات:

ولو قد أراد المتصوف الذي قد طمت به أخطاؤه أن ينجو مما أحاط به من الخطايا وآثارها؛ فإنه لا يجد له من سبيل إلى ما يريد إلا أن يتعلق بخبير قد راضَ

الطريق قبله، فتعرّف على كوائده ومزالقه، وانحرافاته وزواياه، فيرتبط به ليرشده إلى كل خطر على الطريق، ويبصره بكل هاوية إلى منزلق. وإنه لا يجد له من سبيل إلى ما يريد، إلا أن يجد له عالمًا بصيرًا هداه علمه وهدته بصيرته إلى السلوك السوي على الطريق المستقيم يرتبط به، كي يكشف له كل غامض، ويبصرَه بكل مُلتبس، وإنه لا يجد له من سبيل إلى ما يريد، إلا أن يجد له صديقًا فطنًا لقنًا تحمله صداقته على أن يُخلِص له النصيحة، وأن يحمله بنصائحه أو فعله على سلوك الطريق الحق.

بهذا الذي ذكرت لك يجد المتصوفُ الذي أحاطت به خطيئته طوق نجاته الذي يصل به إلى الشاطئ الآمن وسط هذه الأمواج المتلاطمة في بحر ظلمات الآثام والأخطاء.

قال المصنف يرشد هذا النوع من المتصوفين: **[... ولا يتم له ذلك (كذا في جميع النسخ)... ما لم يصحب متمكنًا، أو فقيهًا صالحًا، أو مريدًا عالمًا، أو صديقًا صادقًا، يجعله مرآة له، إن غَلط رآه، وإن ادعىَ دفعه، وإن تحقق أرشده، فهو ينصفه في حاله، وينصحه في جميع أحواله، إذ لا يتهمُه ولا يهمله، فافهم].**

* * *

القاعدة الواحدة بعد المائتين

التصوف بين محبيه ومبغضيه

- -

كثر المدّعون في هذا الطريق لغربته، وبعدت الأفهام عنه لدقته، وكثر الإنكار على أهله لنظافته، وحذر الناصحون من سلوكه لكثرة الغلط فيه. وصنف الأئمة في الرد على أهله لما أحدث أهل الضلال فيه وما انتسبوا منه إليه.

حتى قال ابن عربي الحاتمي رحمه الله: احذر هذا الطريق، فإن أكثر الخوارج منه وما هو إلا طريق الهلَك، والمُلك، من حقق علمه وعمله وحاله نال عز الأبد، ومن فارق التحقيق فيه هلك وما نفد.

نسأل الله العافية، بمنه وكرمه.

* * *

الشـــرح

- - - -

في خلق الإنسان سنن قد نلتفت إليها فنعجب من وجودها وفي الواقع أشياء لولا الإلف والعادة لكان قد تهيأ لنا النفور مما يستوجب النفور منه.

ومما نراه في أوساط المكلفين نُظما وأفرادا تهيأ لها التميز، وارتفعت مكـانتهم على خواصهم التي تميزهم عن غيرهم، وبسبب هذا الارتفاع وذلك التميز اختلفـت المواقف من حولهم، وهى مواقف قد افترقت إلى قسمين: مواقـف أصـحابها قـد هبطت بهم فطرهم، وقصرت عن إدراك الفضائل أدواتهم، وبسبب هـذا الـضعف تجدهم يبغضون كل كامل، ويحسدون كل متميز. وهناك مواقف أصحابها قد كملت فكرتهم وتكاملت أدواتهم؛ فهم ينظرون إلى الكمال بغاية الإعزاز والإكبار.

والتصوف والمتصوفة لهما من التميز ورفعة المكانة ما يـدق علـى الـبعض إدراكه، وما يتاح للآخرين أن يدركوه، فكان للتصوف أعـداء، وكـان للتـصوف محبون. وكان للتصوف أدعياؤه الذين لا يحققون من أهدافه شيئًا، ولكنهم يتكايسون به لتميزه.

التصوف في وجه مبغضيه:

ونحب أن نبدأ هنا فنسرد بين يديك مجموعة مـن الطوائـف التـي واجهـت التصوف وواجهها التصوف بانفصام العلاقة، وانفصال التوجه، ومـا مـن طائفـة نذكرها بين يديك ازورت عن التصوف، أو ازدردته بِغُصة، إلا ووراءهـا فكـرة دفعتها إلى موقفها من التصوف.

أ- فمن الناس من يدّعون الانتساب إلى التصوف زورًا وبهتانًا، يدفعه إلى ذلك هذه الغربة، وتلك الندرة التي تُوقع في قلوب الناس اعتقاد النفاسة، وارتفاع المكانة، فلا غرو أن يأتي أناس يتكايسون بما ليس فيهم، ويدعون ما ليس لهم رغبـة فـي الرفعة، وتطاولاً بين الناس ولو على غير واقع ملموس أو غير ملموس.

ب- وهناك طائفة من الناس قد أقبلت على التصوف تتعرف عليه مـن حيـث ماهيته، ومن حيث واقعه، ومن حيث سلامة القصد فيـه، ومـن حيـث ضـبطُه للأخلاق، وتمكنه من السلوك.

لقد أقبلت هذه الطائفة يدفعها حب المعرفة، فقصرت عن إدراك التصوف ماهية، وسلوكًا، وأثرًا، لا لشيء إلا لدقة معانيه وعلو شأنه، بحيث لا يدرك هذه الأشياء عنه إلا الأقلون، فلما عجزوا عن ذلك الإدراك بسبب هذه الدقة، انصرفوا عن التصوف يعيبونه والعيب فيهم، ويرومون النيل منه، وتحول رفعة مكانته بينهم وبينه.

ج- وهناك طائفة من الناس ارتفعت بالصياح حناجرهم، وأنَّتْ المناضد من ضرب أياديهم، واحتفظت الأرض بآثار ركل أقدامهم إلى يوم الزلزلة حين يقول الناس من شدة الهول: ما لها؟، فتكون الإجابة الوحيدة: بأن ربك أوحى لها.

وهذه الطائفة قد أجمعت على ذم التصوف، والنيل من سلوك أصحابه، وازدراء المشتغلين به، يدفعهم هذا الحسد على مكانة نالها المتصوفة وحُجبوا عنها، وسلوكٍ أدركوه ولم يتمكن من إدراكه الشانئون، فلم يبق أمامهم إلا تمني زوال نعمة الغير من الفضائل والمكارم.

د- وهناك طائفة من الناس هم من أهل الظاهر، وهم في الغالب دعاة على أبواب جهنم، مهمتهم أن يحذّروا الناس من الانتساب إلى التصوف، ومن الاقتناع بالمتصوفة، ومن الاقتراب من مجالسهم، أو إبداء الإعجاب بسلوكهم وأخلاقهم. وحجتهم فيما يقولون: كثرة الغلط والادعاء على المتصوف والمتصوفة ما ليس فيه ولا فيهم، وما أكثر الأغاليط، والأكاذيب التي لا يدفع إليها إلا: الحقد، والحسد، والجهل.

وهذه وأمثالها أمور ابتدعها طوائف لا يربط بينها إلا القصور عن درك المعاني قد شكلت صفًا واحدًا في وجه التصوف والمتصوفين، منهم من أعلن العداء الصريح، ومنهم من لبس مسوح المتصوفة، وادعى التخلق بأخلاقهم مع شبهة ثيابه الذي تسربل به، واعتلال أخلاقه التي تخلق بها، فظهر أمام الناس بصفته صوفيا، وبأخلاقٍ يبرأ منها كل صوفي؛ فارتجفت الساحة وظن الناس بالتصوف والمتصوفة الظنون.

قال المصنف: **[كثر المدّعون في هذا الطريق لغربته، وبعدت الأفهام عنه**

لدقته، وكثر الإنكار على أهله لنظافته، وحذر الناصحون من سلوكه لكثرة الغلط فيه].

التصوف وخط الدفاع:

وحين كثر أعداء التصوف، وارتفعت بالعداوة أصواتهم، هيأ الله عز وجل للتصوف رجالاً ينتصرون له، وأقلامًا تهيأت بالعلم للدفاع عنه، فوجدنا كتبًا تمتلئ بأفكار مقنعة، وحججًا لإثبات الحق ساطعة، فعاد المنصفون إلى الحق ينصرونه، وإلى العدل يرفعون لواءه.

وهذا ما قاله المصنف: **[وصنف الأئمة في الرد على أهله لما أحدث أهل الضلال فيه، وما انتسبوا منه إليه].**

ابن عربي يُدلي بدلوه:

وهذا الحاتمي ابن عربي يدلي بدلوه في هذا المجال فيلفت نظر الباحثين والسالكين جميعًا إلى التصوف، فلا يسلكه من أراد أن يسلكه منهم إلا بحذر، ولا يلج بحاره إلا من استكمل عدته لولوج مثل هذه البحار؛ فالتصوف يؤدي بسالكه على وجهه إلى النجاة في الدنيا والآخرة، ومن عصفت به الأمواج وتشعبت به السبل خرج وانشطر.

والمصنف يشرح موقف ابن عربي فيقول: **[... حتى قال ابن عربي الحاتمي رحمه الله: احذر هذا الطريق، فإن أكثر الخوارج منه، وما هو إلا طريق الهلَك والمُلك، من حقق علمه وعمله وحاله نال عز الأبد، ومن فارق التحقيق فيه هلك وما نفد.**

نسأل الله العافية، بمنه وكرمه].

* * *

القاعدة الثانية بعد المائتين

التفقه قبل التصوف أمان من الزلل

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

لما كان الفقه في عمله لا يصح التصوف بدونه كان التزامه صدق القصد به مُحصّلاً له.

فمن ثم كان الفقيه الصوفي تام الحال، بخلاف الصوفي الذي لا فقه له.

وكفى الفقه عن التصوف، ولم يكف التصوف عن الفقه.

ومن ثم حصن الأئمة على القيام بالظاهر لَمّا سئلوا عن علم الباطن.

قال ﷺ للذي سأله أن يعلمه من غرائب العلم:

"ما صنعت في رأس الأمر؟ "، ثم قال: "فاذهب فاحكم ما هنالك".

قال ﷺ: "من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم" الحديث.

فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

هذه قاعدة سبق للمصنف أن تحدث في محتواها على وجه أكثر شمولاً حيث تحدث عن التصوف وعن الفقه وعن العقيدة والعلاقة بين هذه الأشياء الثلاثة.

وعلى العموم فإن إعادة القول في هذا الموضوع لن يخلو من فائدة.

ضرورة الالتزام بالفقه:

ولنبدأ الحديث بالفقه وأهمية الالتزام به في مجال التصوف.

ومن المعروف أن الفقه هو محتوى الأحكام الشرعية بأدلتها، وأن الأحكام الشرعية إنما هي ما يشتمل عليه التكليف من الله لعباده، وهي علامة يعرف من خلالها المؤمن من غيره والعاصي من الطائع حتى يتمكن المجتمع من أن يتعايش تحت مظلة نظام يحكمه.

أما التصوف فهو يشتمل على منظومة قلبية وسلوكية شديدة الخصوصية والسير في طريقه سيرا تُحيط به المخاطر لا يجنبه إياها إلا الاحتكام للشريعة في كل ما يعرض له.

من هنا كان من الممكن للمكلف أن يتخذ الفقه مرشدًا له في حياته وهو آمن من الزلل والأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالتصوف.

واستنادًا إلى هذا المفهوم أمكن اعتبار الفقيه المتصوف والتسليم له والحذر من المتصوف الفقيه مخافة المخاطر التي تحيط به.

وفي إطار من هذا القول والمفهوم المشتمل عليه هذا القول كانت توجيهات المصنف في مطلع هذه القاعدة.

قال: (لما كان الفقه في عمله لا يصح التصرف بدونه كان التزامه مع صدق القصد به محصلاً له).

زيادة بيان:

وبعد أن تقدم المصنف بنصيحته أو توجيهاته أراد أن يشفع ذلك بمزيد بيان حتى يضع المتصوف الفقيه والفقيه المتصوف كلاً أمام مسئوليته وعبارتُه واضحة

لا سترة بها. قال: [... فمن ثم كان الفقيه الصوفي تام الحال، بخلاف الصوفي الذي لا فقه له، وكفى الفقه عن التصوف، ولم يكف التصوف عن الفقه).

توجيهات صائبة:

والمشتغل بالتصوف شديد الوعى بكل ما يلزم للاحتراز حتى لا يوقع تابعيه أو الذين يقلدونه في حرج مع الشريعة.

ومما فعله هؤلاء احترازًا من الخطأ: أن الواحد منهم كان يُسأل عن العلوم الباطنية والإلهامات اللدنية وما يتصل بذلك أو يتفرع عليه فكان يوجه السائل إلى علم الظاهر، لأنه علم آمن، والاشتغال به بعيد عن الخطر - كما علمت- .

وما فعله هؤلاء المرشدون أصله في السنة النبوية.

ومن ذلك ما أخرجه أبو نعيم في حليته (٢٤/١)، عن عبد الله بن المسور أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله: علمني غرائب العلم، فقال: **"ما فعلت في رأس العلم فتطلب الغرائب؟ ". قال: وما رأس العلم؟ قال: "هل عرفت الرَّب"؟ قال: نعم. قال: "فما صنعت في حقه"؟ قال: ما شاء الله، قال: "عرفت الموت"؟ قال: نعم. قال: "ما أعددت له"؟ قال: ما شاء الله. قال: "انطلق فأحكم ها هنا ثم تعالَ أعلمْك من غرائب العلم".**

ومن ذلك أيضًا قوله ﷺ: **"من عمل بما علم، ورّثه الله علم ما لم يَعْلَم"...** الحديث [سبق تخريجه].

والمصنف يحكي عنهم ما فعلوه واستندوا إليه فيقول: (**... ومن ثم حَضَّ الأئمة على القيام بالظاهر لَمَّا سئلوا عن علم الباطن.**

قال ﷺ للذي سأله أن يُعلمه من غرائب العلم: "ما صنعت في رأس الأمر؟ " ثم قال: "فاذهب فأحكم ما هنالك".

قال ﷺ: "من عمل بما علم، ورّثه الله علم ما لم يعلم" الحديث.

فافهم).

* * *

القاعدة الثالثة بعد المائتين

إنكار الفقيه بين النفور القلبي وبين الاستناد إلى دليل

- -

وجود الجَحْد مانع من قبول المجحود أو نوعه لنفور القلب عنه.

والتصديق: مفتاح الفتح لما صُدق به؛ وإن لم يتوجه لـــه، إذ لا دافـــع لـــه، فالمتوقف مع الفقه والفقيه يتعين عليه تجويز الوهب أو الفتح، من غيـــر تقييـــد بزمان ولا مكان ولا عين؛ لأن القدرة لا تتوقف أسبابُها علـــى شـــيء، وإلا كـــان محرومًا مما قام جحوده به.

ثم هو إن استند إلى أصل فمعذور، وإلا فلا عذر له في إنكار ما لا علم له بـــه فسلِّم تسلم، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

إن موضوع هذه القاعدة يتناول الخلاف بين المشتغل بالفقه وبين الذي اتخذ لـــه التصوف منهج حياة.

والمرء يستطيع أن يتصور خلافًا بين متدين وبين جاحدٍ للدين وبين مؤمن بالله إلهًا ومنكرٍ لفكرة الألوهية على الإطلاق.

إن المرء يستطيع أن يتصور هذه الألوان من الخلافات غير أنه يعز على الفهم ويصعب على التصور أن يقع الخلاف بين من يشغلون ساحة واحدة، وتشتد الدهشة عند ما يقع الخلاف داخل ساحة واحدة ونطاق معين ليس فيه إلا المتدينون.

وهذا المثير للدهشة هو موضوع هذه القاعدة، وهو في إجمال مُجْمَل فيه إشارة للفقيه يوجه سهامه إلى المتصوف على أساس يدعيه، أو على غير أســاس علــى الإطلاق.

ضابطة:

ولنبدأ الحديث حول موضوع هذه القاعدة بالإشارة إلى هذه الضابطة من خلال جملتين خبريتين ربما تشهد لهما التجربة مما لا يحوجنا إلى أن نطلــب عليهمــا أو على إحداهما دليلاً.

والجملة الأولى من هاتين الجملتين قد ساقها المصنف في هذه العبارة:

قال: **(وجود الجحد مانع من قبول المجحود أو نوعه لنفور القلب عنه.)**.

وأنت تستطيع أن تجد المؤيِّد لصدق هذه الجملة من نفسك فأنت إذا جحدت شيئًا وكنت جادًا في جحوده وجدت قلبك وقد صدك عن قبول المجحــود وهــو أمــر لا ترتاب فيه. فهذا هو محتوى الجملة الأولى.

أما الجملة الثانية فهي على المقابل وهي دالة بالمقابلة على ما في الجملة الأولى من صدق وواقعية.

وفي الجملة الثانية يقول المصنف: **(... والتصديق: مفتاح الفتح لما صدق به؛ وإن لم يتوجه له؛ إذ لا دافع له.)**.

وهذه الجملة الثانية يجد الإنسان من نفسه ما يؤيدها؛ فأنت إذا صدقت بأمرٍ مــا

كان هذا التصديق نفسه مفتاحًا للفتح فيه وإدراكه واستيعاب المزيد من معانيه؛ إذ المصدق به قلبه منفتح لاستيعاب المزيد منه فلا مانع من هذا الاستيعاب ولا صادٌ عنه بخلاف المنكر للشيء فإنه يجد من إغلاق قلبه مانعًا من استيعاب هذا الشيء وصادًا عن قبوله.

والأمر ظاهر على كل حال.

وبظهور هذا الأمر ووضوحه تتضح الضابطة وتصلح بين يديك لاتخاذها معيارًا تنزل به إلى أرض الواقع لتقدير ما يقوله الفقيه عن الصوفية والتصوف.

من النظرية إلى التطبيق:

ونحن نريد أن ننزل بهذا المقياس إلى واقع الساحة التي تضم الفقيه والمتصوف.

ولنفترض أولاً: أننا سنتخذ موقفًا معينًا من الفقيه وفقهه ثم نقول: إن علينا أن نلتزم بأدب الحوار وضابطة النقد وفي هذه الحال يجب علينا ألا نتوجه للفقيه بجحود علمه وإنكار الفتح والوهب له؟ إذ إننا لو فعلنا ذلك لانقلب الأمر علينا؛ إذ نُسلم لأنفسنا بالفتح والوهب ولا يتأتى ذلك إلا إذا أخذنا الطريق المنضبط بالفقه والشريعة.

فالحذر كل الحذر ألا يخالف الصوفي غيره إلى ما ينهاه عنه إذ لو قد فعل لحُرم الفتح والوهب – وهو أمر لا يقبله– .

وهذا ما أشار إليه المصنف حيث قال: (**... فالمتوقف مع الفقه والفقيه يتعين عليه تجويز الوهب أو الفتح، من غير تقييد بزمان ولا مكان ولا عين، لأن القدرة لا تتوقف أسبُابها على شيء وإلا كان محرومًا مما قام جحوده به**).

ثم نعود من جديد إلى الفقيه يتخذ من المتصوف غرضًا لسهام نقده.

والفقيه حين ينقد المتصوف يجد نفسه أحد رجلين: لأنه إما أن يجد لما يردُّه من المتصوف دليلاً يؤيد رده أو لا يجد، فإن وجد دليلاً يؤكد ما يقول يستفيده من أخطاء بعض المتصوفة على نحو ما ذكرناه قبل ذلك فهو معذور فيما اتخذه من مواقف وتعود المشكلة كلها لأخطاء بعض المتصوفة، وهو إن لم يجد لإنكاره على القوم ما يؤيده جاءت دعواه مجردة لا تجد لقبولها صدرًا متسعًا ولا عقلاً مؤيدًا.

ونحن ننصح له في مثل هذا الحال بما نصح به المصنف وهو أن نقول له: سلم للقوم تسلم من الخطأ في رأيك وتسلم من تبعات الكذب عليهم.

وعبارة المصنف واضحة في هذا المجال.

قال: (... ثم هو إن استند إلى أصل فمعذور، وإلا فلا عذر له في إنكار ما لا علم له به، فسلم تسلّم، والله أعلم).

* * *

القاعدة الرابعة بعد المائتين

دواعي الإنكار على المتصوفة

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

إنكار المُنْكَر إما أن يستند لاجتهاد، أو لحسم ذريعة، أو لعدم التحقيق، أو لضعف الفهم، أو لقصور العلم، أو لجهل المناط، أو لانبهام البساط، أو لوجود العناد.

فعلامة الكل الرجوع للحق عند تعينه إلا الأخير، فإنه لا يقبل ما ظهر، ولا تنضبط دعواه، ولا يصحبه اعتدال في أمره.

وذو الذريعة إن رجع للحق لا يصح له إلا الوقوف مع إنكاره، ما دام وجه الفساد قائمًا بما أنكر.

ومنه تحذير أبي حيان في نهره وبحره، وابن الجوزي في تلبيسه، كما ادعياه وحلفا عليه.

وفي كلامهما ما يدل أن ذلك مع اجتهاد منهما.

واختص ابن الجوزي بتطريز كتبه بكلام القوم مع الإنكار عليهم فدل على أنه قصد حسم الذريعة، والله أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

خلق الله المكلفين مسئولين عن أفعالهم ما دامت الأفعال قـد اسـتندت لـلإرادة وحرية الاختيار منها.

وبيان ذلك: أن الإنسان يباشر الفعل فإن كان هذا الفعل الذي باشره متسقًا مـع مصلحته وهو يقصد إليه عالمًا بأنه نافع له في الدنيا أو نافع له في الآخرة أو نـافع له فيهما كان هذا الفعل منه حسنًا.

أما إذا قصد إلى الفعل وهو يعلم أنه سيناله منه أو بسببه ضرر في الـدنيا، أو ضرر في الآخرة أو ضرر فيهما كان هذا الفعل فعلاً قبيحًا.

وإنه لمن العجب العاجب أن نجد أناسًا من النـاس يباشـرون أفعـالهم دون أن يكون وراء هذه المباشرة مقصد أو هدف أو غاية فإن سألته لماذا فعلـت قـال: لا أدري. فإن سألته: هذا الفعل ينفعك؟ قال: لا علم لي. فإن سألته هذا الفعل يضرك؟. قال: علمه عند ربي.

وهذا النوع من مباشرة الأفعال يعرف بين العلماء بأنه سَفَه وأن صاحبه سفيه.

وقد يختار البعض أن يسمي هذا النوع من الأفعال بـ "العبـث" وأن صـاحبه "عابث"... إلى غير ذلك من الألفاظ التي تترجم عن حقيقة هذا العمل.

وهذه خلفية لابد أن نعرفها قبل أن نشرح ما نحن بصدد شـرحه كـي يتـضح أمامنا الفرق في الأفعال ومباشرتها بين الحسن والقبيح منها وبين الـسفه والعبـث واللعب لكي نضع كل إنسان أمام مسئولياته وهو على وعى شديد بمواقـع أقدامـه حين تتنقل كى تقطع مشواره وهو يذرع طريقه من أوله إلى مُنتهاه.

كلمة حول داعية الفعل:

فإذا ما أردنا أن نتقدم خطوة فيما نحن بصدده وجب علينا أن نتخفف مـن كـل فعل يفعله المرء وليس وراءه داعية تدفع إليه أو رغبة في ممارسته وإنشائه، معنى ذلك أننا سننفصل مباشرة عن السفه، والعبث، واللهو واللعب ... الخ.

ويبقى أمامنا أمران أو مجالان من هذه المجالات التي يلج إليها المكلف وعنـده هذا المرجح أو تلك الداعية التي تحمله على ممارسة فعله- وهو فعل ما ينفعـه أو

فعل ما يضره- .

وما دام هذان النوعان من الأفعال كل منهما يحتاج إلى داعية تقف خلفه فإنه يجب علينا أن نقول كلمة حول كل داعية ندركها من دواعي الأفعال ولا نستقصي؛ إذ ما سنقوم به الآن إنما هو من باب الاستقراء الناقص يأتي على قاعدة: إن المثال إذا وضح غرضه أغنى عن طول المقال.

ولنحصر كلامنا في مجال الفكر ودواعي الخلاف والاختلاف فيه.

فنقول وبالله التوفيق: إن دواعي الاختلاف أو الخلاف كثيرة نحصر منها بين يديك ثمانية بها يتضح المقال، ويُعلم الغائب المحذوف. (وحذف ما يُعلم جائز).

١- ومن بين دواعي الخلاف ما للإنسان من قدرة على الاجتهاد في استخراج الأحكام من أدلتها وربط كل واقعة محكوم عليها بدليل هذا الحكم، وهذا الاجتهاد – الذي هو نعمة من الله على عباده – لا يتاح لكل إنسان بنسب متساوية؛ إذ ربما يحمله العلم إلى غيره وهو ليس بفقيه فيفقهه الغير باجتهاده ويستخرج أحكامه بأدواته، وربما يحمل العلم إنسان وهو فقيه لكنه يؤديه إلى من هو أفقه منه، وهذا كلام نقوله ولسنا مسئولين عن استنتاجه وإنما مسئوليتنا في أننا نقلنا هذا المعنى من روايات صحيحة النسبة إلى سيدنا رسول الله ﷺ.

ولاختلاف الدرجة في الاجتهاد من إنسان إلى آخر أمكن أن يقع بينهم الاختلاف الذي قد يرقى أحيانًا إلى درجة الخلاف.

وهذه داعية تعلن عن نفسها في كل عصر.

٢- ومن بين دواعي الخلاف التذرع بما يراه صاحبه مؤيِّدًا له وحسمًا لما يظنه فاسدًا وقد صدر عن خصمه يريد أن يقطع السبيل عليه.

وهذا إجمال يحتاج إلى شيء من التفصيل، وتفصيله في بيان الذريعة... مدلولها اللغوي وحقيقتها الشرعية كي يَسُد هذا البيانُ نقصًا عند من هم في أوائل الطلب.

فنقول: إن **الذريعة** في <u>اللغة</u>: هى الوسيلة المفضية إلى الشيء، جاء في لسان العرب: يقال: فلان ذريعتي إليك أى سببي وصلتي الذي أتسبب به إليك.

والذريعة السبب إلى الشيء، وأصله أن الذريعة في كلامهم جَمَلٌ يُخْتَلُ به

الصيد، يمشي الصَّيَّاد إلى جنبه فيستتر ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجَمَلُ يُسَبَّبُ أولاً مع الوحش حتى تألفه.

والذريعـــــة في الاصطلاح: ما يتوصل به إلى الشيء.

والذريعة كما تكون إلى المفاسد المحرمة تكون إلى المصالح أيضًا، فالوسـيلة إلى الحج كالسفر والاستعداد له، فالحج من المقاصد، والسفر من الوسائل والـذرائع والمقاصد هى الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في ذاتها، فالربا مقـصد محـرم، وبيوع الآجال ذريعة إليه، والحج مقصد مشروع، والسفر وسيلة إليه.

وحكم الذريعة يتعلق بها من وجهين: الأول: سد الذرائع، والثاني: فتحها.

والمخالف بعد ذلك البيان – تكون داعيته للمخالفة قطع الطريق علـى مخالفـه حتى لا يتمكن من الوصول إلى غاياته.

٣- **ومن بين دواعي الخلاف: أن المخالف يكون ناقص الأهلية** فلا تتاح له القدرة على التحقيق فيقع في الخلاف ظنًا منه أنه قد أدرك الحقيقة.

٤- **ومن بين دواعي الخلاف: أن يكون المخالف ضعيف الفهم على العموم**. والفرق بين هذه الداعية والتي قبلها أن هذه الداعية فيها التسجيل علـى المخالف أنه ضعيف الفهم بالكلية، وما قبلها تسجل على المخالف أنه ليس لديه قدرة على ملاحظة الماهية في الواقع وهو ما يطلق عليه عدم القدرة على التحقيق.

٥- **ومن بين دواعي الخلاف: أن يكون المخالف لديه قصور في العلم**. والمراد بالعلم هنا هو هذا العلم الكسبي بمعنى الوقوف على الأدلة بأنواعها ومعرفة ترتيبها وتركيبها واستخراج النتيجة منها وتكون الداعية التي معنا يجـوز فيهـا أن تنطلق هكذا: أن يكون المخالف ضعيفًا في تحصيل المعلومة فهو يخالف بغير دليل ويختلف وهو يحسب أن الحق عنده. والأمر ليس كذلك.

٦- **ومن بين دواعي الخلاف: جهل المناط**.

والمناط مصطلح يعرفه علماء الفقه ويتداولونه فيما بينهم.

وهو يستعمل في كل حالة يجد المجتهد نفسه أمام ضرورة استخراج الحكم مـن دليله وإيقاعه على حالات معينة، وهذا الأمر يحتاج إلى وصف سبب لإنزال الحكم على هذه الواقعة ونظائرها. والمجتهد لا يبحث عن هذا الوصف إلا إذا لم يجده في

النص صريحًا أو بالإشارة إليه. هنا يجب عليه أن يبحث عنه ويقال له حينئذٍ في مصطلح القوم: إنه يبحث عن الوصف المسبب لإنزال الحكم على الواقعة ونظائرها، أو باختصار شديد هو: البحث عن المناط.

وأنا أريد أن أتوجه بلا وجهة أخرى فأقول: إن الباحث عن المناط – بالمعنى الذي ذكرناه – قد يظهر أمامه مجموعة من الأوصاف كلها يصلح عنده أن يكون سببًا أو علة لارتباط الحكم بالواقعة، فهو يُضطر إلى النظر في هذه الأوصاف ليستخرج منها أرجحها فيعتمده.

وهذه العملية تسمى: **تحرير المناط**، أي تمييزه من الأشباه والنظائر واعتماده وحده دون سواه.

ولتسمح لي أن أنتقل بك نقلة ثالثة لأقول: إن المجتهد قد يعتمد وصفًا أو مناطًا معينًا يخلص له من أشباهه ونظائره من خلال عملية تحرير المناط ولكنه حين يتوجه للحكم على واقعة معينة من بين أشباهها ونظائرها في حالة من حالات الفتوى أو القضاء فإن عليه أن يجتهد في استخراج الوصف من هذه الواقعة بعينها ليطبق الحكم عليها استنادًا إلى هذا الوصف.

وهذا ما يسمى بـ **تحقيق المناط**.

إذا علمت هذا فلنعد بك إلى المقصود من ذكر المناط هنا؛ إذ المقصود من ذكره هو أن من يقصد إلى الخلاف أو الاختلاف يكون الحامل له على ذلك هو جهله بمعرفة الصفة أو (المناط) الذي ينزل عليه الحكم فضلاً عن معرفته بتحريره من قرنائه ونظائره وفضلاً عن معرفته بتحقيقه في واقعة معينة بعد أن يخلص له.

وهي كارثة فكرية إذا ألمّت بالمجتهدين أدارت وجوههم إلى أدبارهم وكان جني العلم قاصيًا.

٧- ومن بين دواعي الخلاف: انبهامُ البساط.

والبساط عند اللغويين هو هذه الأرض الواسعة والفضاء الشاسع مع النظر إلى ما يحتويه أو بقطع النظر عن ذلك. وهذا المعنى الحسي ينتقل إلى آفاق العلم وأروقة البحث فيدل على هذه المساحة التي يتم فيها الحوار يلتزمها المحاور لا يشذ عنها بخروج منفصل أو بتشعب لا ضرورة له.

والمحاور حين ينبهم أمامه هذا البساط الفكري تجده منفصلاً عن الموضوع الذي يتحدث فيه مع محاوره بمجموعة من التوجهات تحتاج في جميع الأحيان إلى سلك نظام – وهو لا يجيده – فيتحول إلى مخالف أو مختلف.

٨- ومن دواعي الخلاف: اتصاف المخالف بالعناد.

وهو مرض يصرف صاحبه عن الحق ويصرفه عن الانتصاف من نفسه وإعطاء كل ذي حق حقه.

هذه أمور ثمانية تعد في مجال الاختلاف أو الخلاف من أمراض الفكر ودواعي الانحراف.

قال المصنف: (**إنكار المنكر ما أن يستند لاجتهاد، أو لحسم ذريعة، أو لعدم التحقيق، أو لضعف الفهم، أو لقصور العلم، أو لجهل المناط، أو لانبهام البساط، أو لوجود العناد**).

الطريق إلى معرفة دواعي المخالف المنكِر:

والمصنف يحدد علامة واضحة تعد بمثابة انكشاف الكاشف الذي يهدي الباحث إلى التعرف على المخالف المنكِر بصفاته فيقول: (**... فعلامة الكل الرجوع للحق عند تعينه إلا الأخير، فإنه لا يقبل ما ظهر، ولا تنضبط دعواه ولا يصحبه اعتدال في أمره**).

والمصنف إنما يذكر هذا الحكم لموافقته للمنطق وطبائع الأشياء؛ فأنت إذا نظرت فيما دون العناد وجدت في كل واحدة منها نقصًا يمكن جبره بالتعليم أو التعود إلا هذا العناد فإنه وحش كاسر في العلم وشيطان يركب الرأس عن علم ومعرفة يحقق الآية في نفسه حيث قال الله تعالى [الجاثية:٢٣]: "**أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون**".

التخلص من مرض حسم الذريعة عند المنكر:

ومسألة حسم الذريعة وإن كانت تعالج بالعلم إلا أن فيها كثيرًا من الأمور الملتبسة والمتصلة بالنوايا مما يقربها من مسألة العناد.

والمصنف يذكر طريقة العلاج من التَّسَرْبُلِ بالذريعة فأكد أنه لا يكون العلاج منها إلا بالرجوع إلى الحق والاعتراف به.

ثم ضرب المصنف مثلين لاصطناع بعض العلماء للطرق الملتبسة فتحدث عن ابن الجوزي في كتابه "تلبيس إبليس".

وأضف إلى ذلك كتابًا آخر من كتبه في هذا النوع من اصطناع الالتباس وهو كتاب "منهاج القاصدين ومفيد الصادقين" يعلق به على كتاب "الإحياء" للغزالي ويتفاخر بمخالفته في بعض الأحيان.

وتحدث عن أبي حيان في كتابين له وأشار إلى ما صنعاه فقال: (... **وذو الذريعة إن رجع للحق لا يصح له إلا الوقوف مع إنكاره ما دام وجه المفساد قائمًا بما أنكر.**

ومنه تحذير أبي حيان في نهره وبحره، وابن الجوزي في تلبيسه، كما ادعياه وحلفا عليه.

وفي كل منهما ما يدل أن ذلك مع اجتهاد منهما.

واختص ابن الجوزي بتطريز كتبه بكلام القوم مع الإنكار عليهم فدل على أنه قصد حسم الذريعة. والله أعلم).

* * *

القاعدة الخامسة بعد المائتين

المؤمن للمؤمن غطاء ناصح لا كاشف فاضح

- -

تعريف العيوب مع الستر نصيحة، ومع الإشاعة والهتك فضيحة.

فمن عرّفك بعيبك من حيث لا يشعر الغير فهو الناصح.

ومن أعلمك بعيبك مع شهود وشعور الغير فهو الفاضح.

وليس لمسلم أن يفضح مسلمًا إلا في موجب حُكم بقدره، من غير تتبع لما لا تعلق له بالحكم، ولا ذكر عيب أجنبي عنه.

وإلا انقلب الحكم عليه بقهر القدرة الإلهية، حسب الحكمة الربانية، والوعد الصادق، الذي جاء في قوله ﷺ: " لا تُظهر الشماتة بأخيك، فيعافيه الله ويبتليك".

ونهى ﷺ عن التثريب للأَمَةِ عند جَلْدِها في حد الزنا، فكيف بالحرّ المؤمن القائم الحرمة بإقامة رسم الشريعة.

وقد صح: "من ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة "، "ومن أقال مسلمًا عثرته أقال الله عثرته يوم القيامة ".

* * *

الشــرح

- - - -

من الخصال الاستباقية في الشريعة الإسلامية أن الشريعة قد اعتبرت أصحاب المعاصي والمخالفات من المرضى الذين تجب مراعاتهم وعلاجهم والرأفة بهم، ولم تعتبرهم الشريعة مجرمين ولا مخربين تجب القسوة عليهم والتخلص منهم.

وهذه الميزة الاستباقية في الشريعة تعلي قدرها بين الأنظمة الاجتماعية المختلفة في كل عصر؛ فكم من نظام وكم من شريعة أخص خواصها، أو أخص خواص النظام فيها أنه نظام دموي يهوى الانتقام، ويبتغي المستظلون به ضرب الرقاب وجلد الجلود لأتفه الأسباب.

والمتأمل في حياة النبي، والمتبصر في سنته يجد أنه على مستوى الأفراد ومستوى الجماعات يقابل السيئة بالحسنة، ويؤسس للمبدأ الذي يلزمه أصحابه ليكونوا على سنته، يقابلون السيئة بالحسنة ليذهب الشح ولتذهب البغضاء وليختفي الحسد، ومن ذا الذي ينكر أن في الطبع الإنسان إذا قابلت فيه السيئة بالحسنة انقلب الذي أساء إليك في لحظة واحدة كأنه ولى حميم، على نحو ما قال الله تعالى: "**ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم**". (فصلت ٣٤).

هذه خاصية شاعت في الشريعة الإسلامية، وتحلى بها نظامها في وقتٍ لم يلتفت الناس إلى العوامل الإنسانية في النظام الذي يحمي السلوك، فكان لهذه الشريعة فضل السبق، وكان لهذه الشريعة فضل الاستمرار على ما أسست له من الأسس التي استقرت بفضلها، وستستقر إلى أبد الآباد.

النصيحة في العلن فضيحة:

فلقد لاحظت الشريعة الإسلامية واهتمت بما في الإنسان من الاستعداد للخير والشر، وأن الشر يجذبه إليه وهو يقاومه بالمنهج وحب الاستعلاء إلى ذروة الفضائل، فقررت هذه الشريعة هذا المبدأ في أصول تشريعها، كما لاحظته في أصول التأسيس للأخلاق، وهذا المبدأ الذي قررته الشريعة هو ما دلت عليه هذه الجملة التأسيسية، وهو أنَ: "كل ابن آدم خطاء ". وما دام الأمر كذلك؛ فإنه لابد الاعتناء بابن آدم حين يخطئ، ومحاولة رده ردًا جميلاً إلى الطريق المستقيم، ولا

سبيل إلى ذلك إلا من خلال النظام والتشريع الذي طُلب إلى هذا المخالف المخطئ أن يستظل بمظلته، وهذا النظام قد رسم للمكلفين طريق الأوبة إلى الحق، والأخذ بأسباب التوبة عما بدر منه، وهو إن فعل ذلك فلن يجد إلا ربًّا غفورًا، ولن يجد إلا ربا يسابقه إلى الوصول إلى غرضه إلى الحد الذي يمكن القول معه: "**ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم**" (التوبة ١١٨).

وإن كان هذا النظام رحيمًا بالعباد إلى هذا الحد؛ فإن النظام نفسه يحتاج إلى مذكرين يعظون الناس، ويحتاج إلى دعاة يكشفون عن محاسنه، ويُبَصِّرون المخالف بالخطأ أو الخطيئة أن المشرع لا يحب اليأس من عباده، بل يعتبر اليائس كافرًا بربه، ولا يشجع على القنوط، بل يعتبر القانتين قد أخطأوا الطريق وما قدروا الله حق قدره.

والمذكرون والدعاة – وإن كانت مهمتهم الحفاظ على الدين وتبصير الناس به – على خطر عظيم في أدائهم لمهمتهم، لأنهم إذا ما أخطأوا الهدف، وضلت بهم الوسيلة، انتهوا بالناس إلى النفرة من هذا الدين، ووسعوا الشقة بينهم وبين نبيهم، الذي لم يُبعث منفرًا.

ومن أجل ذلك وجب على هؤلاء المذكرين والدعاة حين يتصدون إلى رد المخطئين عن أخطائهم، والعودة بالضالين الخاطئين إلى سبل الهدى والرشاد، أن يتلطفوا بكل مخطئ، وأن يهونوا عليهم هذا الثقل الذي احتملته ضمائرهم وقلوبهم حين نزغ بهم الشيطان فأوقعهم في الخطيئة.

ومما يجب عليهم فعله مع كل مخطئ ألا يضعوه في حرج اجتماعي، وألا يجد فعلته عل كل لسان، وإنما يأخذونه بهوادة وفي صمت من الكون وبعدٍ عن التشهير؛ لأن النصيحة في العلن فضيحة، والنصيحة في السر ستر، والستّار يحب الذين يسترون على عباده.

قال المصنف: **[تعريف العيوب مع الستر نصيحة، ومع الإشاعة والهتك فضيحة.**

فمن عرفك بعيبك من حيث لا يشعر الغير فهو الناصح.

ومن أعلمك بعيبك مع شهود وشعور الغير فهو الفاضح].

استثناءٌ في حدود:

وأنت وإن كنت قد علمت هذا الحكم الصريح الذي أقرته الشريعة وتوجه به المشرع إلى المكلفين، وهو أنه لا يجوز للدعاة أو المذكرين النصيحة في العلن؛ فإن هذا الحكم الذي أقرته الشريعة قد قبل الاستثناء في ظروف محدودة تقتضيها المصلحة، وذلك أن المخطئ إذا خالف، وتعلقت مخالفته بالأغيار، ووقع تحت طائلة المحاكمة وحُكم عليه؛ فإنه لا بأس هنا بإذاعة هذا الحكم بقدر ما يحتاج الحكم إلى إعلان، لإمكان تنفيذه من جهة، ولردع الغير من جهة أخرى.

وهذا الاستثناء المقبول عليه ومعه محاذير ينبغي العلم بها والتزامها.

١- أن تكون إذاعة الحكم بالقدر المناسب للحكم نفسه وللمصلحة المرتبطة به.

٢- والثاني من هذه المحاذير: ألا تتصل إذاعة الحكم بأمر لا تعلق للحكم به، وإلا كانت هذه الزيادة ممقوتة يحاسب عليها الشرع، ويمقتها الطبع السليم لأنها زيادة لا ضرورة لها.

٣- كما يجب على من يذيع الحكم أن يلتزم الأمانة في إذاعته، فلا يذكر عيبًا في المحكوم عليه لا يتصل بموضوع الحكم ولا بحيثياته، فإن فعل فهو آثم، يعرض نفسه للمساءلة الدنيوية لو قد اتصل بسبٍّ أو قذف، ويعرض نفسه للعقوبة من الله عز وجل على نحو ما أخبر رسول الله ﷺ: (وأخرجه الترمذي/٢٥٠٦، وقال فيه أبو عيسى: حديث حسن غريب) رفعه إلى رسول الله ﷺ قال: **"لا تُظهر الشماتة بأخيك، فيعافيه الله ويبتليك"**.

قال المصنف: **[وليس لمسلم أن يفضح مسلمًا إلا في موجب حكم بقدره، من غير تتبع لما لا تعلق له بالحكم، ولا ذكر عيب أجنبي عنه.**

وإلا انقلب الحكم عليه بقهر القدرة الإلهية، حسب الحكمة الربانية، والوعد الصادق، الذي جاء في قوله ﷺ: " لا تُظهر الشماتة بأخيك، فيعافيه الله ويبتليك"].

النبي يأمر بالتلطف بالعصاة:

ويستمر النبي ﷺ في توجيهاته لكل مكلَّف، وبذل النصيحة لأمته في جميع الأجيال، وكان من بين هذه التوجيهات نهيه الشديد عن الأمَة يملكها المرء فتقع في الخطيئة المستوجبة للحد، فيحدها سيدها بما تستوجبه مخالفتها من الحد الشرعي،

وقد يظن هذا السيد أنه بحكم ملكيته للأمَة يباح له أن يعيّرها أو يثربها، والتثريب هو: التعبير بالخطيئة على نحو ما قال الله عز وجل يحكي عن يوسف يعفي إخوته من المسئولية، حيث قال: "**لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين**" [يوسف/٩٢].

نهى النبي ﷺ السيد الذي يملك الأمَة إذا أخطأت أن يشفع عذابها بتثريبها، حيث (أخرجه البخاري /٢٠٤٥ عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: **قال رسول الله ﷺ: " إذا زنت الأمَة فتبين زناها فليجلدها ولا يثرب ثم إن زنت فليجلدها ولا يثرب، ثم إن زنت الثالثة فليبعها ولو بحبلٍ من شعر"]**.

ومن ذلك هذا الترغيب الشديد في الأجر يحصل به المؤمن من ربه لو قد ستر على أخيه المسلم على نحو ما قال رسول الله ﷺ: [مسلم/٢٦٩٩] وفيه: "**من ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة**"، والبخاري/٢٣١٠ بلفظ: ".. ستره الله يوم القيامة ".

ومن ذلك التوجيه النبوي تشويق المؤمن إلى ما أعد الله عز وجل لأولئك الذين يقيلون عثرات إخوانهم، على نحو ما ورد (في مسند أحمد ٢/٢٥٢، وأبي داود/٣٤٦٠، وابن ماجة /٢١٩٩ من حديث طويل: "... **من أقال مسلمًا عثرته أقال الله عثرته يوم القيامة** "].

والمصنف يتناول ذلك كله فيقول: **[ونهى ﷺ عن التثريب للأمَة عند جلدها في حد الزنا، فكيف بالحر المؤمن القائم الحرمة بإقامة رسم الشريعة.**

وقد صح: ".من ستر مسلمًا ستره الله في الدنيا والآخرة "، "ومن أقال مسلمًا عثرته أقال الله عثرته يوم القيامة".

* * *

القاعدة السادسة بعد المائتين

من مقاصد الشريعة أنه يقدم الدين على العرض

- -

حفظ الأديان مُقدَّم على حفظ الأعراض في الجملة، فلذلك جاز ذكرها في التعديل والتجريح لحديث أو شهادة، أو إنقاذ حكم، أو إيقاع ما يستدام: كنكاح، وتظلم، وتحذير من محل اقتداء أن يُغترَّ برتبته.

ولعل منه تعبير ابن الجوزي: مَن قَصَد الرد عليه من الصوفية، ولكن مجاوزة الحد في التشنيع تدل على خلاف ذلك، وبه أطرحَه المحققون.

وإلا فهو أنفع كتاب عرّف وجوه الضلال يتُحذر، ونبه على السنَّة بأتم وجه أمكنه.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

كثيرًا ما وجدنا المصنف يتحسس مقاصد الشريعة ويلمسها من زوايـا متعـددة وهو على وعى شديد بها وبأحوالها التي تحيط بها من الـضروريات والحاجيـات، والتحسينات.

كثيرًا ما فعل المصنف ذلك، ولكنه لم يشأ - هنا وفي أكثر الأماكن وعلى تنوع الأشياء - أن يفرد مساحات يضع فيها تفاصيل موضوعه بحيث يستوعب عناصره وما يلزمه من حديث.

وهو هنا ينظر إلى مقاصد الشريعة من منظورين:

أحدهما: يتناوله بالتلميح يفهمه عنه أهل النظر.

وثانيهما: يتناوله بالتصريح بحيث يكون في متناول من هم في أوائل الطلب.

أما **الأول** فهو يلمح فيه إلى مسألة طرحها العلمـاء بـين أيـديهم يتأملونهـا وينظرون فيها، ويدلي كل واحد منهم بدلوه والذي قد يختلف فيه مع أصحابه فيمـا يقدمونه من آراء. وهذه المسألة المطروحة تدور حول إبداء الـرأى فـي العنايـة بمقاصد الشريعة الخمسة، ومن ستكون له الأولوية إذا وقع التعـارض. وجمهـور العلماء قد انتهوا إلى وجوب رعاية ترتيب المقاصد على هذا النحو: الحفاظ علـى الدين، والحفاظ على النفس، والحفاظ على العقل، والحفاظ على العرض، والحفـاظ على المال.

قلت: إن هذه مسألة يذكرها المصنف هنا تلميحًا، يتلقاها عنه المتقـدمون فـي العلوم وأهل النظر والبصيرة.

أما **المسألة الثانية** التي صرح بها هنا يتوجه بها إلى الكافة، ويختص بها مـن هم في أوائل الطلب. وهذه المسألة مؤسسة على المسألة الأولى، ومتفرعة عليهـا، وهى: أنه في حالة التعارض بين الحفاظ على الدين والحفاظ على العِـرض، فإنـه طبقًا لما انتهى إليه العلماء من بحثهم في المسألة الأولى يجب تقديم الحفـاظ علـى الدين على الحفاظ على العرض.

والمصنف يشير إلى جميع ما ذكرناه تلميحًا وتصريحًا فيقول: **[حفـظ الأديـان**

مقدَّم على حفظ الأعراض في الجملة].

ولهذا الحكم الكلي تفصيلات اعتنى بها علماء أصول الفقه، خاصة هذا الجانب منه الذي يعتني بفقه المقاصد.

من التجريد إلى التطبيق:

وبعد أن ذكر المصنف ما سلف ذكره أراد أن يبين ما يمكن لنا أن نستفيده عمليًا مما ذكره.

والأمر لا يتضح إلا إذا وقفنا على بيان أمرين على وجه التذكير بهما، أو على وجه التأسيس في بيان معانيهما، أو على التفصيل في ذلك، حيث سبق لنا أن ذكرنا تعريف الدين، وإن كان لم يسبق لنا أن نختص العِرض ببيان.

إن الأمر على كل حال يحتاج إلى وقفة نشير فيها إلى معنى الدين، ونشير فيها إلى معنى العِرض.

أما الدين: فهو كلمة تطلق على هذا المركب من عناصر مختلفة، إذ لا يكون الدين دينًا إلا بين موجود هو واجب الوجود له الكمال المطلق، والحاكمية التامة، والسلطان العام، وموجود تابع له هو أحق بالنقص وأولى به لا يستغنى عن الموجود الأول لا في الإيجاد، ولا في الإمداد، ولا في الاستعداد، ونظام أو شريعة بالمعنى العام الذي يشمل تكليف النفخة من روح الله، وتكليف القبضة من طين الأرض، يأتي من المكلِّف الذي هو واجب الوجود إلى المكلَّف الذي هو المخلوق التابع.

وكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة، يمكن أن يُسمى دينًا مجازًا، عندما يتم توجيهه لخدمة هذه التسمية.

والذي نحب أن نلتقطه هنا من بين ما ذكرناه، هو ما أشار إليه صاحب التعريفات، وهو يتحدث عن الدين والملة والمذهب والعلاقة بينهما، قال: [الدين والملة: متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تُطاع تسمى دينًا، ومن حيث إنها تُجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يُرجع إليها تُسمى مذهبًا، وقيل: الفرق بين الدين والملة والمذهب أن الدين منسوب إلى الله تعالى، والملة منسوبة إلى الرسول، والمذهب منسوب إلى المجتهد].

وظاهر هذا الكلام الذي ذكره صاحب التعريفات أنه يتحدث عن الدين بمعنى التكاليف.

ولعل هذا نفسه هو الذي يقصد إليه المصنف هنا، كما سنبينه،

وأما العِرض فهو على الجملة عبارة عن: موضع المدح والذم من الإنسان فردًا كان أو جماعة.

وهذا المعنى معتبر عند الواضع اللغوي وفي الإطلاق الشرعي على السواء.

وتفصيل هذا الإجمال أن نقول: إن من معاني العِرض – بكسر أوله– : النفس والحسب: يقال: نقى العِرض، أى بريء من العيب، وفلان كريم العرض أى: كريم الحسب، ويقال: عرض عرضه: إذا وقع فيه وشتمه أو قاتله أو ساواه في الحسب. وجمع العرض أعراض، كما ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ قال: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم بينكم حرام كحرمة يومكم هذا".

وإذا ذكر مع النفس أو الدم والمال فالمراد به الحسب فقط، كما ورد في الحديث النبوي: "كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه".

وهذا المعنى الأخير: الحسب هو الغالب في استعمال الفقهاء لكلمة عِرض.

إذا علمت هذا فلنعد إلى تحرير كلام المصنف.

وتحرير كلام المصنف في المُقَابلة بين الحديث عن الدين بالمعنى الذي ذكرناه، والحديث عن العِرض بما أوضحناه إذا ما تعارضا.

والحكم العام – الذي لا يخفاك– في أنه يُقدم الحفاظ على الدين.

ومن بين تكاليف الدين وأوامر الشريعة أنه لا يجوز لأحد أن ينال من عِرض أحد، وهو أمر يجب الاعتناء به على العموم.

وعندما نتوجه بتطبيق هذا الكلام في الواقع نجد أمثلة أشار إليها المصنف واضحة الدلالة على المقصود.

قال المصنف: **[.. فلذلك جاز ذكرها في التعديل والتجريح لحديث، أو شهادة، أو إنفاذ حكم، أو إيقاع ما يستدام: كنكاحٍ، وتظلمٍ، وتحذير من محل اقتداء أن يُغتَرَّ برتبته].**

ومن أولئك النفر الذين استفادوا من هذا المنهج، ابن الجوزي، وضع القواعد

لحفظ السنة ونقلها، وحفظ الأخلاق بضوابطها، ولكن بشيء من التجوز الذي يدخل في باب التشنيع، ولذلك أعرض بعض العلماء عن الانتفاع بكتبه وقراءتها، ولولا هذا التشنيع وذلك التجوز، لانتفع الناس بكتابات ابن الجوزي لما فيها من فوائد جمة.

قال المصنف يشرح موقف ابن الجوزي وبيان قيمة ما كتب في الرجال: **[ولعل منه تعبير ابن الجوزي مَن قصد الرد عليه من الصوفية، ولكن مجاوزة الحد في التشنيع تدل على خلاف ذلك، وبه أطرحه المحققون.**

وإلا فهو أنفع كتاب عرَّف وجوه الضلال لِتحذر، ونبّه على السنة بأتم وجه أمكنه، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السابعة بعد المائتين

في فن القراءة ومنهج البحث حفاظ على العلم والعلماء

- -

حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي، وفتوحات الحاتمي، بل كل كتبه، أو جُلّها، كابن سبعين، وابن الفارض، وابن حلا، وابن ذي سكين، والعفيف التلمساني، والأيكي العجمي، والأسود الأقطع، وأبي إسحاق التجيبي، والششتري، ومواضع من الإحياء للغزالي جُلها في المهلكات منه، والنفخ والتسوية له، والمضنون به على غير أهله، ومعراج السالكين له، والمنقذ، ومواضع من قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب السهروردي، ونحوهم.

فلزم الحذر من مواطن الغلط، لا تجنب الجملة، أو معاداة العلم.

ولا يتم ذلك إلا بثلاث: قريحة صادقة، وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ما عداه، وإلا هلك الناظر فيه باعتراضٍ على أهله، وأخذ الشيء على غير وجهه. فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

بدأ المصنف يقترب رويدًا رويدًا من ضبط المعايير ووضــع المقــاييس التــي يقدمها سهلة ميسرة لقارئه، وقد حصر نفسه في مجالٍ معين، وضرب له الأمثال.

ضوابط القراءة:

والمصنف يذكر للقراءة الصحيحة ضوابط ينبغي أن يلتزم بها القــارئ حتــى يدرك ما يقرؤه على وجهه، ويحكم عليه على ميزان العدل.

وقد رأى أن القارئ الجيد، والناقد البصير هو هذا الذي تتوفر له صفات ثــلاث تحميه من الخطأ، وتحمله إلى سماء العدل.

وهذه الصفات الثلاث هي:

١- القريحة الصادقة:

وقريحة الإنسان: طبيعته التي جُبل عليها، وجمعها قرائح، لأنهــا أول خِلقتــه. وأول خِلقة الإنسان وفطرته التي فطره الله عليها هى هذه الطبيعة المتأبيــة علــى الأخلاط والأمشاج، ولو قد بقي الإنسان على ما خلقه الله عليه لسلمت له المعــايير، واستقامت له أدوات الاستقبال، لكن الإنسان يشوش عليه بيئته وموروثاته؛ فــالعِرق دساسٌ عن طريق الجينات، والبيئة الاجتماعية مُشوشَة منذ أول الأمــر، حيــث إن الأبوين يغيران من هذه الفطرة على نحو مــا قــال رســول الله ﷺ: "... **فــأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه** ".

٢- وأصل القريحة الصافية مرتكز على هذه الفطرة الــسليمة التــي خلــق الله الإنسان عليها، والمسافة بينهما متقاربة.

٣- ومن سلمت له قريحته التي تأسست على فطرته وجب عليه أن يأخــذ مــن النتائج ما بان وجهه وأيده دليله وتَرك ما عداه.

وهذا المعيار بقيوده الثلاثة يجب مراعاته والالتزام به وإلا هلك الناظر وضــل الطريق، واهتزت قوائم العلم، وأصبحت المعارف على خطر عظيم.

وفي ذلك يقول المصنف: **[فلزم الحذر من مواطن الغلط، لا تجنب الجملــة أو**

معاداة العلم.

ولا يتم ذلك إلا بثلاث: قريحة صادقة، وفطرة سليمة، وأخذ ما بان وجهه، وتسليم ما عداه، وإلا هلك الناظر فيه باعتراضٍ على أهله، وأخذ الشيء على غير وجهه].

غياب المنهج وضرره على العلم والعلماء:

وأصحاب العقول يأخذون أنفسهم بالسير على جادة الطريق؛ لأن الانحراف يؤدي بالمفكرين إلى السقوط في الهاوية حتى يرتطموا بالقاع.

وكثير من العلماء يلاحظ ذلك ويحذِّر من آثاره.

ومنهم ابن قيم الجوزية: وهو رجل قد يسمع بعض الناس اسمه فلا يتصورون إلا إنسانًا اتخذ من التصوف والصوفية موقفًا معاديًا، وهو ليس كذلك بالقطع، حيث قدم لنا نموذجًا في القراءة الصحيحة من خلال كتابه الذي سماه "مدارج السالكين" وهو قراءة نقدية للكتاب الصادر عن الشيخ الهروي واسمه: "منازل السائرين".

وهذا قبسٌ من كلام ابن القيم يعلق به على بعض أخطاء السادة الصوفية، حيث قال: [فيقال: هذا ونحوه من الشطحات التي تُرجى مغفرتها بكثرة الحسنات، ويستغرقها كمال الصدق، وصحة المعاملة، وقوة الإخلاص، وتجريد التوحيد، ولم تضمن العصمة لبشر بعد رسول الله ﷺ وهذه الشطحات أوجبت فتنة على طائفتين من الناس.

إحداهما: حُجبت بها عن محاسن هذه الطائفة، ولطف نفوسهم، وصدق معاملتهم، فأهدروها لأجل هذه الشطحات، وأنكروها غاية الإنكار وأساءوا الظن بهم مطلقًا، وهذا عدوان وإسراف. فلو كان من أخطأ أو غلط تُرك جملة، وأُهدرت محاسنه، لفسدت العلوم والصناعات، والحُكم، وتعطلت معالمها.

والطائفة الثانية: حُجبوا بما رأوه من محاسن القوم، وصفاء قلوبهم، وصحة عزائمهم، وحسن معاملاتهم عن رؤية عيوب شطحاتهم، ونقصانها. فسحبوا عليها ذيل المحاسن، وأجروا عليها حكم القبول والانتصار لها، واستظهروا بها في سلوكهم، وهؤلاء أيضًا معتدون مفرطون.

والطائفة الثالثة: وهم أهل العدل والإنصاف - الذين أعطوا كل ذي حق حقه،

وأنزلوا كل ذي منزلة في منزلته، فلم يحكموا للصحيح بحكم السقيم المعلـول، ولا للمعلول السقيم بحكم الصحيح، بل قبلوا ما يُقبل، وردوا ما يُردّ.

وهذه الشطحات ونحوها هى التي حذر منها سادات القـوم، وذمـوا عاقبتهـا، وتبرءوا منها].

وأنت إذا تأملت في مأثورات السادة الصوفية لوجدت كبراءهم يلتزمـون هـذا المنهج، وينقل عنهم من أرخوا لهم من نحو: الإمام القشيري في رسالته الشهيرة.

فهذا **أبو سليمان الداراني** قد رؤى بعد موته، فقيل له: ما فعل الله بك؟

فقال: غفر لي، وما كان شيء أضر عليّ من إشارات القوم.

وقال **أبـو القاسم**: سمعت أبا سعيد الشحام يقول: رأيت أبا سهل الصعلوكي في المنام، فقلت له: أيها الشيخ، فقال: دع التشييخ، فقلت: وتلك الأحوال؟ فقال: لم تغن عنا شيئًا، فقلت: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي بمسائل كانت تسأل عنها العجائز.

وقال **أبو سليمان الداراني**: " تُعرض على النّكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل: الكتاب والسنة ".

وقال **الجنيد**: " مذهبنا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقـرأ القـرآن، ويكتـب الحديث، لا يُقتدى به في طريقنا ".

أرأيت إلى هذا النموذج الجيد من كلام ابن القيم؟!

إنه نموذج يجب أن يُحتذى.

نماذج يجب إعادة النظر فيها:

والمصنف برغم وضعه لما ذكرناه من المعايير، قد افتتح قاعدته هـذه بـذكر مجموعة من الرجال، حكم عليهم بعض الباحثين خارج نطاق ما ذكره المصنف من المعيار.

والذي يجعلنا في غاية الدهشة صمت المصنف هنا عما ذكره مـن الأشـخاص والكتب ينال منهم بعض الدارسين على غير منهج وهو يحكيه عنهم بلا تعليق، وقد تكون حكايته مغلفة بالإيحاء الذي يجعله أقرب إلى الموافقة علـى تلـك المطـاعن الموجهة للقوم وإلى كتبهم.

فهذا **ابن الجوزي** وكتابه "تلبيس إبليس" ينال منهما بعض القوم على الإطلاق،

وبغير تحفظ على شيء، والشيخ ينقل هذا عنهم لا يلتفت إلى شيء، مع أنه قريبًا قد ذكر أن منهج وقواعد ابن القيم في النقد يجب اعتمادها لولا تشنيعه بما يأخذه على الآخرين.

وهذا **الإمام الغزالي** الذي رأيناه محلاً لإعجاب المصنف في غير هذا المكان، يراه المصنف هنا محلاً للنقد بقسوة، لا سيما في كتابه "المنقذ من الضلال" وهو كتاب يحكي جانبًا من سيرة الغزالي وهو جانب فكري. وأنا لا أعرف ما الذي أخذه المصنف على الغزالي في هذا الكتاب، أو وافق على انتقاد غيره فيه. والشيء نفسه فيما يتعلق بكتاب "المضنون به على غير أهله" للغزالي، فإذا ما وصل إلى كتاب "الإحياء" وافق في حكايته عن الآخرين ما ينتقصون الغزالي به فيه دون أن يذكر مثالاً واحدًا، إلا أن يحيل على ربع المهلكات من هذا الكتاب النفيس.

ومع أن المصنف قد أبدى إعجابه بالحاتمي ابن عربي في كثير من مواقفه، إلا أنه وافق على الطعن في جميع كتبه من أول "الفتوحات" إلى آخر ما نعرفه له من مؤلفات.

صحيح. إن كلامه وكلام غيره الذين نقل عنهم قد يبدو مقبولاً في بعض ما أورده من رجالٍ وكتبٍ وأفكارٍ، إلا أن هذا القول لا يجوز تعميمه في جميع من ذكرهم.

وربما يكون للشيخ كلام فيما بعد يُحسِّن شيئًا من موقفه، يجوز أن نشير إليه فيما يأتي.

أما الآن فيكفينا أن نعيد بين يديك الأسماء الواردة في قائمته لنتأمل فيها من جديد.

قال: **[حذر الناصحون من تلبيس ابن الجوزي، وفتوحات الحاتمي، بل كل كتبه، أو جُلِّها، كابن سبعين، وابن الفارض، وابن حلا، وابن ذي سكين، والعفيف التلمساني، والأيكي العجمي، والأسود الأقطع، وأبي إسحاق التجيبي، والششتري، ومواضع من الإحياء للغزالي، جُلّها في المهلكات منه، والنفخ والتسوية له، والمضنون به على غير أهله، ومعراج السالكين له، والمنقذ، ومواضع من قوت القلوب لأبي طالب المكي، وكتب السهروردي، ونحوهم].**

القاعدة الثامنة بعد المائتين

دواعي الإنكار على الصوفية

دواعي الإنكار على القوم خمسة:

أولها: النظر لكمال طريقهم، فإذا تعلقوا برخصة، أو أتوا بإساءة أدب، أو تساهلوا في أمر، أو بدر منهم نقص، أسرع للإنكار عليهم، لأن النظيف يظهر فيه أقل عيب، ولا يخلو العبد من عيب ما لم تكن له من الله عصمة أو حفظ.

الثاني: رقة المدرَك، ومنه وقع الطعن على علومهم في أحوالهم، إذ النفس مسرعة لإنكار ما لم يتقدم لها علمه.

الثالث: كثرة المبطلين في الدعاوى، والطالبين للأغراض بالديانة، وذلك سبب إنكار حال من ظهر منهم بدعوى، وإن أقام عليها الدليل لاشتباهه.

الرابع: خوف الضلال على العامة باتباع الباطن، دون اعتناء بظاهر الشريعة، كما اتفق لكثير من الجاهلين.

الخامس: شحة النفوس بمراتبها، إذ ظهور الحقيقة يبطل لكل حقيقة، فمن ثم أولع الناس بالصوفية أكثر من غيرهم، وتسلط عليهم أصحاب المراتب أكثر من سواهم.

وكل الوجوه المذكورة صاحبها مأجور أو معذور إلا الأخير.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشـرح

- - - -

في طباع بعض بني الإنسان أشياء تثير العجب ربما لا تجد نظائرها عند الكائنات التي هى أدنى منه في مرتبة الخِلقة.

وعند المقارنة المتصلة بتحقيق هذه الصفات ووجودها في بعض بني الإنسان واختفائها لدى الكائنات الأخرى يحار الباحثون في السبب الذي جعل بعض بني الإنسان يختصون بهذه الخواص التي تخلد بهم إلى الأرض لا ينجو منها إلا من شاء ربك له النجاة.

وأنا أحب أن أقرب بك من الواقع لترى عن قرب صدق ما ذكرته لك ثم نعود أنا وأنت للبحث عن السبب الغائب وراء انحياز بعض بني الإنسان إلى ما لا يرضي الفطرة من السجايا والخلال.

دعني أفترض أني أطعم حيوانًا أعجميًا وأكرر إطعامي له مهما كان انتماء هذا الحيوان إلى جنسه المطبوعِ بطباع التوحش فماذا عساني أن أجد ردود الأفعال عند هذا الحيوان الأعجم؟

إن التجربة المتكررة في كل يوم تقول لي: إن هذا الحيوان الأعجم سيرتبط ارتباطًا شديدًا بهذا الإنسان الذي أنعم عليه وأطعمه وسقاه، وهى نتيجةٌ مرتبطة بكل فعل بمثل هذه النعمة التي تنعم بها على الحيوان الأعجم حتى ولو كان من فصيلة الحيوانات المفترسة، كالكلب مثلاً الذي يضرب به المثل في الوفاء – وهو ليس كذلك بالطبع – وإنما كل ما هنالك أن الكلب في طبعه الارتباط بالمُنعم خاصة الذي يقدم له أسباب استمرار حياته من طعام وشراب.

وأنا لا أستثني من هذه النتيجة إلا هذا الحيوان الموغل في التوحش.

والساحة مليئة بمئات الأمثلة.

ثم دعني أطرح المسألة نفسها في عالم الإنسان، فأفترض أنني أرعى جماعة أقدم لهم ما يحتاجون إليه من الضروريات والحاجيات، والتحسينات وأظل أتابع معهم هذه الخدمة ما تعاقب الليل والنهار، ثم أكرر هذه التجربة في جماعات اختلفت أماكنها وأزمنتها بما يستلزم معه اختلاف المناخ، ثم ألاحظ هذه الجماعات

وارتباطها بشخصي الذي تعهد بتوفير جميع أسباب الراحة لهم فضلاً عن توفير أسباب استمرار الحياة، فسوف أجد – وبشكل مضطرد – أن هذه الجماعات – إلا من رحم ربي– لم ترتبط بي ارتباط الوفاء للمنعم وإنما هى تتعلق بالنعمة تتمنى زوالها عني وانحيازها لها فيما يعرف بـ "الحسد".

وهذه الخليقة قد سجلوها في كلمات جرت مجرى الأمثال في العامية والعربية من نحو قولهم: "إن الله يمنح القُرطَ لمن ليس له آذان"، ومن نحو قولهم: "إن قليل الحظ يصادف العظم في حشا الحيوان"..... إلى غير ذلك من الأقوال السيارة التي تعبر عن هذه الخلال المرتبطة ببني الإنسان، وهى خلال كما قلت لا تجدها في عالم الحيوان المتراجع في المرتبة عن الإنسان.

وهذه النتيجة المدهشة التي لا تحتاج في إثباتها إلى استدلال قد أوقفت ذوي الألباب أمام بحثها والبحث عن السبب الكامن وراءها.

أما أنا فأقول: إن السبب وراء تمكن هذه الخليقة من بعض بني الإنسان وغيابها عند الحيوان والطيور إنما سببه يرجع إلى عامل واحد وهو أن الإنسان يعيش في الحياة بعقله، وغيره من الحيوانات والطيور إنما تعيش في الحياة بغريزتها، والفرق بين العقل والغريزة: أن الغريزة إنما تدفع إلى التعلق بالمنعم دون النعمة باعتبار أن المنعم هو السبب الحقيقي لتوفير النعمة، وأما العقل فهو أداة تدفع صاحبها إلى التعلق بالنعمة دون المنعم فيملي على صاحبه أنه لا حاجة له في المنعم، وإنما حاجته في النعمة دون سواها ثم يقدم لصاحبه المبررات على أنه كان أولى بهذه النعمة التي جاءته عن طريق المنعم من هذا المنعم نفسه فهو صاحب عقل وتميز ومكانة في المجتمع ربما لا تتوفر لمن يملك النعمة يأتي بها إليه مصحوبة بالمن والأذى أو مصحوبة باللين والرفق.

ثم إن العقل يضع صاحبه في مقارنة على أساس من السعود والنحوس؛ فالمنعم الذي أنعم الله عليه ثم تفضل على غيره بهذه النعمة ليس هناك من الحيثيات ما يجعلهُ أحق بالنعمة وأهلها وإنما هى السعود والحظوظ، وأما الذي استقبل النعمة من غيره فإنه ربما يكون على درجة أعلى منه تؤهله لاستحقاق هذه النعمة.

ومن هنا... يتمنى زوال النعمة عمن خدمه بها ويحتال للإضرار به بأسلوب

يَنْحَطُّ به إلى أدنى دركات الرذيلة.

هكذا تجد بعض بني الإنسان وقد تمكنت منهم هذه الخلال السيئة فينالون من غيرهم لا بسبب الأذى يقع عليهم منهم وإنما ينالون منهم لتميزهم وعورة الطرق التي سلكوها فتربعوا قمة الفضيلة.

الأسباب الحقيقية وراء ازدراء المتصوفة والنيل منهم:

ولنحاول بعد الكلام العام الذي ذكرناه أن نحصر المسألة عمليًا في دائرة واحدة بين الصوفية والتصوف من جهة، وبين أعداء الصوفية والتصوف من جهة أخرى.

وما علينا إلا أن نفتح الباب أمام من يريد أن يعمق النظرة ويتابع غير ما ذكرناه من الأسباب ولكن نتمنى أن يتخذ الباحث أو الناظر من الخلفية التي ذكرناها سلفًا دافعًا يدفعه إلى الأمام أو يتخذ منها أرضية لإظهار ما يريد أن يتبينه أو يتخذ منها قاعدة وأساسًا يبنى عليها أو ينطلق منها أو يتشعب على أصل من أصولها.

وبعد هذا الذي ذكرناه من لفت النظر نقول: إننا سنذكر خمسة أسباب هي مجتمعة أو متطرفة تصلح باجتماعها أو بتفرقها أن تكون سببًا يدفع إلى كراهية التصوف والمتصوفة؛ لأنها كلها أو بعضها تعد أشياء بعيدة المنال عن دنيا هذا الذي اتخذ من التصوف والمتصوفة غرضًا لسهامه.

١- كمال الطريق عند الصوفية: وأول هذه الأسباب التي استوجبت العداء بين التصوف والمتصوفة من جهة وبين أعدائهما من جهة أخرى ما توفر للمتصوفة من تصور الكمال فيهم.

وإنك لتعجب بادئ الرأى أن يقال لك: إن تصور الكمال في الشخص يستوجب العداء من غيره لكنك إذا نظرت فيما ذكرناه لك على أنه خلفية أو أساس لذهب عنك ما تجد؛ إذ الإنسان حين يرى الكمال والكاملين واستشعر نقص نفسه انقلب إلى عدو نَهاز وهو في عدائه يتمكن منه ما يؤهله إلى أن يكون نهَّازًا وحين يبلغ به الهوس إلى رتبة النهاز يكون أحد رجلين؛ لأنه إما أن يكون نهازًا بالطبع حيث يستشعر من نفسه الحقارة والدونية ولا يجد وسيلة للتخلص منهما إلا بمعاداة من توفر له الكمال فيدفعه طبعه إلى معاداته وإما أن يكون نهازًا بالأجر حيث يجعل من نفسه رجل خدمة لجماعة من الحاقدين على التصوف فيخدمهم مقابل ما يقومون

به من ملء جيبه، أو بطنه، أو ما قدموه له يؤثرون به ملء جيبه وبطنه.

ونحن نحب هنا أن ننبه إلى أن النهاز بالطبع، أو النهاز بالأجر، قد سيطر عليهما الخيال إلى حد أنهما قد خالفا الواقع فهما قد نسبا للمتصوفة الكمال المبني على العصمة من الوقوع في الخطأ ظنًا منهما أن المتصوفة أنبياء ثم ترصدا لهم أو تابعاهم، أو تربصا لهم من يمين وشمال، فإن أدركا منهم صغيرة أو حتى كبيرة على ندرة شنعا عليهم بها ناسيين أو متناسيين أن العصمة قد اختص الله بها رسله أو أنبياءه.

٢- رقة المُدْرَك: ومن الأسباب التي تحمل الحاقدين على مهاجمة التصوف والصوفية أن التصوف فيه أهداف عالية يسعى إليها الشيخ ويسعى إليها المريد على السواء، وهي أهداف دقيقة ومقاصد سامية، ولم لا ومن بين هذه الأهداف تلك الأحوال التي يأخذ الله بها بعض عباده وتلك المقامات التي يقيمهم فيها؟ وهذا العلم اللدني الذي يمنحهم إياه؟ وكلها أمور فوق إدراك الرجل العادي حتى ولو كان متمكنًا من العلم الظاهر؟ وهي أمور تعود ببعض الذين لم تكتمل نفوسهم إلى أن يسلكوا في عدائهم للصوفية مسالك النهازين بالطبع أو مسالك النهازين بالأجر.

٣- كثرة المبطلين بالدعاوى، والآكلين بالدين: ومما يعين على النيل من التصوف والصوفية أن تجد هؤلاء الأدعياء الذين يملكون صوتًا عاليًا يغنيه ويعينه اصطناع الحجة الزائفة التي تظهر بين الناس متقولبة بالعلم، وهذه الطائفة لا تبتغي الحق سبيلاً ولا تقبل أن تُسلم وجهها لله وإنما هدفها الذي لا هدف سواه أن تتخذ من الدين مهنة تحصل به قوتها فتوقع عن الله زورًا في الفتاوى وتشهد الله على ما في قلبها زورًا وبهتانًا من حب فُلان أو كراهية فُلان... إلى غير ذلك مما يملأ الساحة ويشهده كل قاص ودانٍ، فيأتي الكثير منهم وهم لا يستوجبون إلا وصف أنهم دعاة على أبواب جهنم.

٤- إعلان الخوف على العامة من اتباعهم للباطن وتركهم ظاهر الشريعة:

وفي هذا العامل نوع من أنواع التدليس، إنهم يقولون للعامة من الناس أو يزعمون بين يدي المتخصصين أن في طريق التصوف خطرا على البسطاء؛ إذ العامي البسيط لا يفهم إلا في ظاهر الشريعة وهو فهم يفصلهم من أول الأمر عن

اتباع طريق التصوف الذي يستهدف الباطن ويتخذ كل طريق لتحقيقه وهو عليه شاق.

٥- شحة النفوس بمراتبها: وأنت إذا تأملت في التصوف وما ينتهي إليه سالك الطريق فيه علمت أن التصوف ينتهي بصاحبه إلى الحقيقة المطلقة وقد أبطلت جميع الحقائق التي قد توفرت لسالك الطريق أيام أن كان منغمسًا في علم الظاهر.

وهذا النوع من الوصول لا يتاح للكثيرين في كل عصر وإنما هو نوع من العرفان والسلوك لا ينتهي إليه إلا الواحد بعد الواحد؛ حيث إن النفوس البشرية شحيحة بهذا الصنف من الناس وهذه مسألة حملت الكثيرين على العداء للتصوف والمتصوفة وأن يصطنعوا لهم أسلوب النهازين بالطبع أو النهازين بالأجر - على ما علمت- .

قال المصنف: (**دواعي الإنكار على القوم خمسة:**

أولها: النظر لكمال طريقهم، فإذا تعلقوا برخصة، أو أتوا بإساءة أدب، أو تساهلوا في أمر، أو بدر منهم نقص، أسرع للإنكار عليهم لأن النظيف يظهر فيه أقل عيب، ولا يخلو العبد من عيب ما لم تكن له من الله عصمة أو حفظ.

الثاني: رقة المدرك، ومنه وقع الطعن على علومهم في أحوالهم؛ إذ النفس مسرعة لإنكار ما لم يتقدم لها علمه.

الثالث: كثرة المبطلين في الدعاوى، والطالبين للأغراض بالديانة وذلك سبب إنكار حال من ظهر منهم بدعوى، وإن أقام عليها الدليل لاشتباهه.

الرابع: خوف الضلال على العامة باتباع الباطن، دون اعتناء بظاهر الشريعة كما اتفق لكثيرين من الجاهلين.

الخامس: شِحَة النفوس بمراتبها، إذ ظهور الحقيقة مبطل لكل حقيقة ومن ثم أولع الناس بالصوفية أكثر من غيرهم، والتسلط عليهم أصحاب المراتب أكثر من سواهم).

موازنة عادلة:

ثم يختم المصنف كلامه في هذه القاعدة بنظرة يرجعها إلى ما قد سلف من عوامل سطرها لتكون سببًا لمعاداة التصوف والصوفية، فلما أرجع البصر رأى أن

هذه العوامل الأربعة الأول يتخذها أسبابًا بين أمرين: إما معذورون بالجهل أو بتناقص القدرة، أو مأجورون بالاجتهاد – وإن كانوا قد أخطأوا فيما اصطنعوه من وسائل الاجتهاد.

أما **العامل الخامس:** فصاحبه قد تمكن منه الترصد وسبق الإصرار في عدائه للصوفية والتصوف فهو ليس معذورًا بجهله ولا مأجورًا باجتهاده.

قال المصنف في حسم وحزم: (**... وكل الوجوه المذكورة صاحبها مأجور أو معذور إلا الأخير، والله أعلم**).

* * *

القاعدة التاسعة بعد المائتين

قد مات قوم وهم في الناس أحياء

- -

النية عند تحقيقها تقتضي ظهور أثر الانتساب.

فلذلك بقى ذكر الصالح أكثر من ذكر الفقيه؛ لأن الفقيه منسوب إلى صفة من صفات نفسه هى فهمه وفقهه المنقضي بانقضاء حسه. والصالح منسوب إلى ربه، وكيف يموت من صحت نسبته للحى الذي لا يموت بلا علة من نفسه؟

ولما عمل المجاهد حتى مات شهيدًا في تحقيق كلمة الله وإعلائها حسًا ومعنى كانت حياته معنوية حسية بدوام كرامته وذكر بركته على مر الدهر.

قد مات قوم وهم في الناس أحياء.

* * *

الشـــرح

في حياة الإنسان أسماء أعلام تدل على شخص قد وضعها – الواضع اللغـــوي لتعين مسماها بلا واسطة، ولكن الإنسان مع ذلك له أسماءٌ لها دلالات ومعانٍ كـــل بحسبه، وهى كلها خارج نطاق دلالة الأعلام.

ومن هذه الأسماء ما بدايته أب وأم مثلاً، وعلماء اللغة يسمونها – كُنية- ومنها أسماء تطلق على الإنسان فتدل على رفعته أو خسته، وعلماء اللغة يـــسمون هـــذا النوع من الأسماء بـــ- الألقاب- .

والكنى والألقاب من الأسماء في دلالتهما معنى الانتماء والانتساب، وهى دلالة واضحة في استعمال الألقاب.

والانتماء والانتساب فيهما رفعة المنتسب وعلوه، وهى رفعةٌ وعلو قد اكتسبهما من الشيء أو الموجود الذي انتسب إليه أو انتمى له، سواء كان هذا الشيء عمـــلاً وسلوكًا، أو كان صفة يكتسبها الإنسان بعمله وسلوكه – وهو المراد هنا – أو كـــان هذا الانتساب إلى مكانٍ أو زمانٍ أو قبيلةٍ أو شخصٍ ذي مكانة معتبرة عند الناس.

والقول العام أن النسبة والانتساب أو الإلحاق أو الانتماء، إنما هى عند التحقيق والتأمل فيها إنما تفيد المنتسب صفة ومكانة تتضح عليه من مكانة وصفة المنتـــسب إليه وعلى اختلاف درجته.

والمصنف يؤكد على هذا المعنى فيقول: **[النسبة عند تحقيقها تقتضي ظهـــور أثر الانتساب].**

من النظريةِ إلى التطبيق:

هذا قول عام قد ذكره المصنف وهو في عمومه قد بلغ من الشمول حدًّا يجعـــل دلالته على معناه تنساب كالبحر بلا شطآن، فأراد المصنف أن يحدد مراده في هذه القاعدة، ومقصوده الأسمى منها، ومراد المصنف من ذكر الانتساب هنا أن المـــرء ينتسب إلى عمل عمله، أو إلى سلوك انتهجه رغبة في رضى عظيم وابتغاء إســـلام الوجه له.

وحين نظر المصنف في هدفه الذي يريد تحقيقه، ظهر له أن المنتـــسبين علـــى

درجات تقتضيها النسبة ويستلزمها المنتسب إليه؛ فالفقيه أو العالم بالشريعة حين ينتسب إلى هذه الجماعة، وينتمي إلى هذا العلم من العلوم ترتفع درجته على سلم الكمال بمقدار ما يتقدم في هذا العلم، وبمقدار ما يقدم من خدمة في مجاله ينتفع بها الناس.

والصالح من الناس حين يتجاوز مرحلة الفقه والنظر فيه، ويلقي بنفسه في مجال العمل بمقتضى الشريعة، ويأخذ نفسه في مجال إسلام الوجه لله ترتفع مكانته بما انتسب إليه.

وأنت إذا تأملت معي في مكانتي الفقيه والصالح، علمت أن الفقيه قد اكتسب مكانته من نفسه حين اشتغلت هذه النفس بالعلم وتحصيله، وأن الرجل الصالح قد اكتسب مكانته من التوجه إلى ربه حين عمل ما عمل وهو لا يقصد إلا إسلام الوجه لله.

وبمقارنة بسيطة يجد الإنسان نفسه – بادي الرأى – قد علم أن الصالح من الناس أثقل على ميزان التقدير من الفقيه؛ إذ الفقيه قد اكتسب مكانته من عمله في مجال العلم، وهو عمل يترك أثرًا، مهما طال أمره فهو قصير. أما الصالح فهو هذا المكلف الذي اكتسب مكانته من ربه، حين زاول عمله ابتغاء مرضاته ليس له من هدفٍ سواه، وهو هدفٌ لا ينقطع؛ فكان الصالح لذلك أفضل على ميزان التقدير من الفقيه.

قال المصنف: [**... فلذلك بقي ذكر الصالح أكثر من ذكر الفقيه، لأن الفقيه منسوب إلى صفة من صفات نفسه هى فهمه وفقهه المنقضي بانقضاء حسِّه.**

والصالح منسوب إلى ربه، وكيف يموت من صحت نسبته للحى الذي لا يموت بلا علة من نفسه؟].

مثال من الواقع:

نحن حين انتهينا – مع المصنف – إلى تخصيص القول في دلالة وأثر الانتساب من خلال مقارنة بين الصالح والفقيه، انتهت بأن الصالح أدوم أثرًا لانتسابه إلى الله بعمله الصالح، رأى المصنف أن يضرب للمسألة مثلاً توضيحيًا، يرفع الريب ويزيل الشكوك.

وهذا المثل الذي اختاره المصنف هو أن يحدثنا عن هذا المقاتل الذي ذهب إلى

ساحة الوغى يقاتل في سبيل الله، يقصد إلى إعلاء كلمته والدفاع عن دينه، ورفع الحواجز من أمام الدعاة الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه، ولا يخشون أحدًا إلا الله. وقد خرج هذا المقاتل بنفسه وماله قاصدًا إلى تحقيق غرضه، فلم يرجع من ذلك بشيء، فقد مات شهيدًا تحت سنابك الخيل قد انعقد فوقه غبار المعركة، يشهد منه ذلك العمل العالمَان العلوي والسفلي. وقد نظرت إليه العناية الإلهية فطاب ذكره في الأولين والآخرين، فكان عمله هذا عمرًا آخر وصله الله بعمره الأول؛ فأصبح يُذكر في الملأ الأعلى، وأصبح يُذكر بين الناس.

العمل الصالح على قيثارة شاعر:

وهذا المثال الذي اجتزأه المصنف له أشباه وله نظائر، ولكل – قد لفت أنظار الناظرين في أحوال الناس، فانفعل بأفعالهم العلماء والباحثون والمشتغلون بالتربية والمنظرّون في مجال الأخلاق.

ومع ذلك وقبله، فقد انفعل بسير العظماء من الناس، من نحو هذا الشهيد – الذي ذكرناه في مثالنا، فسجلوا سيرهم وما أنعم الله عليهم به على قيثارة أشعارهم، على نحو ما قال **معروف الكرخي** (ت /٢٠٠هـ– ٨١٥ م) وهو: معروف بن فيروز الكرخي، أبو محفوظ: أحد أعلام الزهاد والمتصوفين. كان من موالي الإمام علي الرضى بن موسى الكاظم، ولد في كرخ بغداد، ونشأ وتوفى ببغداد، اشتهر بالصلاح وقصده الناس للتبرك به حتى كان الإمام أحمد بن حنبل في جملة من يختلف إليه، ولابن الجوزي كتاب في أخباره وآدابه.

وقد حكى عنه المصنف ما قاله في ذلك يشبه الحكمة في عجز بيتٍ من شعره، قال فيه: [قد مات قوم وهم في الناس أحياء].

وهذا عجُز بيت نذكره بتمامه حيث قال:

موت التقي حياة لا نفاد لها .. قد مات قوم وهم في الناس أحياء

والمصنف يسجل جميع ما ذكرناه، فيقول: **[ولما عمل المجاهد – حتى مات شهيدًا في تحقيق كلمة الله وإعلائها حسًا ومعنى – كانت حياته معنوية بدوام كرامته وذكر بركته على مر الدهور.**

قد مات قوم وهم في الناس أحياء. فافهم].

القاعدة العاشرة بعد المائتين

شروط إبداء الرأى والانتفاع به

- - - - - - - - - - - - - - - - -

ما ألف من الكتب للرد على القوم فهو نافع في التحذير من الغلط، ولكن لا يستفيده إلا بثلاثة شروط:

أولها: حسن النية في القائل، باعتقاد اجتهاده، وأنه قاصد حسم الذريعة وإن خشن لفظه، كابن الجوزي، فللمبالغة في النكير والتنفير.

الثاني: إقامة عذر القول فيه، بتأويل أو غلبة أو غلط، أو غير ذلك، إذ ليس بمعصوم.

وقد يكون للولي الزلة والزلات، والهفوة والهفوات، لعدم العصمة وغلبة الأقدار، كما أشار إليه الجنيد رحمه الله تعالى بقوله تعالى: "ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له سنة الله في الذين خلوا من قبل وكان أمر الله قدرًا مقدورًا " [الأحزاب/٣٨].

الثالث: أن يقتصر بنظره على نفسه، فلا يحكم به على غيره ولا يبديه لمن لا قصد له في السلوك، فيشوش عليه اعتقاده، الذي ربما كان سبب نجاته وفوزه، فإن احتاج لذلك فليعترض على القول دون تعيين للقائل، ويعرّض بعظمته وجلالته مع إقامة قدره.

إذ ستْرُ زلل الأئمة واجب، وصيانة الدين أوجب، والقائم بدين الله مأجور، والمنتصر له منصور، والإنصاف في الحق لازم، ولا خير في ديانة يصحبها هوى، فافهم.

* * *

الشــرح

حين تميز المتصوفة في مجالهم رأينا لهم أعداءً كما علمت، وهؤلاء الأعداء قد لجأوا إلى التشويه بالكلمة المقروءة والمسموعة، فكان لابد من أن يتناول كلامهم بعض المنصفين، فيفندوا شبههم، ويردوا عليهم قولهم إحقاقًا للحق وإبطالاً للباطل.

قيمة الكلمة المكتوبة في حلبة النقاش:

والذين تصدوا لأعداء التصوف يفندون كلامهم، ويفضحون شبههم، قد سلكوا إلى ذلك أكثر من طريق في الخطاب. فمنهم من تصدى إلى هؤلاء المشاغبين بالكلمة المسموعة من فوق المنابر، أو المسموعة في حلبة الحوار والنقاش. ومنهم من تصدى لهؤلاء المشاغبين بالكلمة المكتوبة.

ولا شك عندي في أنك على وعي كامل بأن الكلمة المكتوبة هي أطول عمرًا وأبقى على طوق الزمان، وهي في نفس الوقت أكثر تأثيرًا في انتقالها بين الأجيال في أمان من التزوير والتزييف.

وهذا ما أشار إليه المصنف حيث قال: **[ما ألف من الكتب للرد على القوم فهو نافع في التحذير من الغلط].**

ضوابط تأثير الكلمة المكتوبة:

والكلمة المكتوبة تؤتي أكلها إذا توفر لها ضوابطها، وهي نافعة في مجالها إذا ما انضبطت في سيرها واتخذت طريقها الصحيح إلى غايتها.

وهذا أمر لا يَخلُص له الكاتب إلا إذا توفرت له ثلاثة شروط:

١- حسن النية ووجوب توفره عند الكاتب:

والشرط الأول من هذه الشروط : هو أن يتوفر عند القائل لهذه الكلمة المكتوبة حسن النية، حتى لا تكون كلمته مجرد ردود أفعال، لا يتوفر لها شيءٌ من دفء الإخلاص، وإنما مرجع حرارتها إلى الرغبة في الانتقام.

وبالإضافة إلى صدق النية وسلامتها، يجب أن يتوفر له درجة من الإخلاص العالي الذي يعتمد عليه اجتهاده، حتى يكون محركه الأساسي الرغبة في قطع

الذرائع لدى كل شانئ على التصوف، حتى يرده عن الباطل إلى الحق إن استطاع، أو يحول بينه وبين اصطناع الحجة إلى الباطل إن لم يستطع رده إلى الحق.

وإن توفر له ذلك المنهج المشتمل على حسن النية وحسن القصد في الاجتهاد، فإنه يُتسامح له فيما يستعمله من خشونة اللفظ أحيانًا، وإن كان الأولى تركه.

قال المصنف: **[أولها: حسن النية في القائل، باعتقاد اجتهاده، وأنه قاصد حسم الذريعة وإن خَشُنَ لفظه، كابن الجوزي، فللمبالغة في النكير والتنفير].**

٢- اعتقاد عذر القائل فيما قال:

والشرط الثاني من هذه الشروط: أن يكون الكاتب مستعدًا لقبول العذر عند المخالف للصوفية، والذي استهدف الرد عليه، فهو يستطيع أن يعتذر عنه باحتمال الخطأ الصادر عنه، وهو يستطيع الاعتذار عنه باحتمال أن يكون متأولاً، وهو يستطيع أن يعتذر عنه بأن ما وجهه إلى القوم من اتهام كان مبنيًا على غلبة الظن عنده... إلى آخر ما يُمكن الاعتذار به على وجه مقبول.

وهذا النحو من السلوك يفتح الطريق أمام تنحية الخلاف، وتصفية القلوب، ووحدة الصف.

ويبرر هذه الاحتمالات الاستناد إلى هذه الحقيقة، وهي: أنه ليس لأحدٍ غير الأنبياء من العصمة نصيب؛ فالولي المتصوف قد تكون له الزلة والزلات دون أن يخدش ذلك في مكانته أو شخصه، وهو أمرٌ يستند إليه مخالفوه على وجه الخطأ فيجعلون تصرفاته غرضًا لسهامهم.

قال المصنف: **[الثاني: إقامة عذر القول فيه بتأويل أو غلبة أو غلط، أو غير ذلك، إذ ليس بمعصوم.**

وقد يكون للولي الزلة والزلات، والهفوة والهفوات، لعدم العصمة وغلبة الأقدار، كما أشار إليه الجنيد رحمه الله تعالى بقوله تعالى: "وكان أمر الله قدرًا مقدورًا" [الأحزاب/٣٨].

٣- أن يقتصر بنظره على نفسه:

والشرط الثالث في القائل الذي يستعمل الكتابة وسيلة من وسائل الخطاب في الرد على منكري التصوف، أن يقتصر الكاتب المحاور فيما توصل إليه من نتائج

على نفسه ولا يفرضها على الآخرين، خاصة أولئك النفر من المريـــدين الـــذين لا مجال لهم في هذا الحوار.

قال المصنف: **[الثالث: أن يقتصر بنظره على نفسه، فلا يحكم به على غيـــره ولا يبديه لمن لا قصد له في السلوك، فيشوش عليه اعتقاده، الذي ربما كان سبب نجاته وفوزه.**

استثناء محتوم وضوابطه:

وقد يرى الكاتب أنه يحتاج إلى إذاعة رأيه بين الناس، وأن في إذاعته المصلحة ورفع الملام عن الصوفية الأعلام، وفي هذه الحال يباح له أن يفعل بشرط أن يوجه نقده للمقول دون القائل، وللرأى دون الرائي، ومع ذلك يحرص فـــي عبارتـــه أن تكون مزدحمة بالإشارة إلى فضل مخالفه، وما له من أثر مشكور، كما يجب عليـــه أن يحرص على ستر زلته استنادًا إلى أن الحفاظ على عِـــرض الأئمـــة واجـــب، والالتزام بأمر الدين تكليف مطاع، وللإخوان حرمة يجب أن تحترم.

قال المصنف: **[... فإن احتاج لذلك فليعترض على القول دون تعيين للقائـــل، ويعرِّض بعظمته وجلالته مع إقامة قدره.**

إذ ستر زلل الأئمة واجب، وصيانة الدين أوجب، والقائم بـــدين الله مـــأجور، والمنتصر له منصور، والإنصاف في الحق لازم، ولا خير فـــي ديانـــة يـــصحبها هوى، فافهم، والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة الحادية عشرة بعد المائتين

شواهد صدق السالكين في منازلهم

- -

تعتبر دعوى المدعي نتيجة دعواه، فإن ظهرت صحت، وإلا فهو كذاب.

فتوبة لا تتبعها تقوى باطلة، وتقوى لا تظهر بها استقامةٌ ناقصة مدخولة، واستقامة لا ورع فيها غير تامة، وورع لا ينتج زهدًا قاصر، وزهد لا يثير توكلاً يابس، وتوكل لا تظهر ثمرته بالانقطاع إلى الله عن الكل واللجوء إليه صورة لا حقيقة لها.

فتظهر صحة التوبة عند اعتراض المحرم، وكمال التقوى حيث لا مطلع إلا الله، ووجود الاستقامة بالتحفظ على إقامة الورد في غير ابتداع، ووجود الورع في مواطن الشهوة عند الاشتباه، فإن ترك فذلك، وإلا فليس هنالك.

والزهد في الرفض عند التخيير، والاستسلام عند المعارضة، فلا يبالي بإقبال الدنيا ولا بإدبارها، والتوكل عند تعذر الأسباب، ونفى الجهات بتقدير عدم إمطار السماء وإنبات الأرض، وموت كل الخلق فإن سكن القلب فذاك، وإلا فليس هناك.

وكل عمل قُدِّر سقوط وجوبه، أو ندبه فَطَلَبَتْهُ النفس مع ذلك فالحامل عليه الهوى، وإن كان حقًا في ذاته، فإن سقط بتقدير السقوط فقصده ما ورد فيه، فافهم.

* * *

الشـــرح

- - - -

في مجالي العلم، والتقاضي تتقابل وجهتا نظر يحصرهما النفي والإثبات، ففي مجال العقليات لا يتم الإثبات إلا بدليل وفي مجال التقاضي لا يتم الإثبات إلا ببينة أو إقرار وينتظم ذلك كله عملية تسمى الإجراءات يبدؤها المثبت لتقديم وجهة نظره من خلال جملة خبرية تسمى – اصطلاحًا – بـ "الدعوى" إذا نظرنا إليها مجردة عما يُثبتها وهى تسمى "مطلوبًا " إذا أخذنا في الاعتبار رغبة المدعي إذ هو يطلب إثباتها وهى تسمى "نتيجة" إذا اقترنت بما يثبتها وأعان على الإثبات ما توفر لها من أدلة وحيثيات.

هكذا تتم عملية الإجراءات بين يدي الحكم في القضاء وبين يدي الاستنتاج في الأدلة.

وما معنى هذا من هذا القبيل؛ إذ إن السالك إلى الله يتحرك في طريقه إلى هدفه من خلال منازل يرقى بعضها فوق بعض، والسالك في هذا الطريق يدعى أنه قد خلصت له منازله ونحن في كل منزلة نطالبه بالدليل على أنه قد خلصت له هذه المنزلة أو تلك، فإن خلص له الدليل كان صادقًا في دعواه وتحول الأمر بالنسبة له من دعوى ومطلوب إلى نتيجة يحكم له بها ويقبلها سامعوه منه وإلا خسر مطلوبه وردت عليه دعواه وصار على ألسنة الناس كذابًا.

قال المصنف: **[تغير دعوى المدعي نتيجة دعواه، فإن ظهرت صحت وإلا فهو كذاب...]**.

منازل الصديقين في سلك النظام:

ونحن نبدؤك أولاً بعرض منازل الصديقين في سلك نظامها وترتيبها في هذا السلك لتشكل بين يدينا جوًا مناسبًا لإثبات كل منزل منها بدليله.

١- وأول منازل الصديقين على طريق السالكين: **التوبة بجميع شروطها**. حيث يطلب من السالك أن يحقق معنى التوبة في ذاته وهى لا تتحقق إلا بـ

أ - علم. **ب - حال.** **ج - سلوك.**

والعلم لا يتحقق إلا بإدراك ووعى بحقيقة المخالفة أو المعصية وإلا بإدراك

ووعى تحقيقه العلم بمن خالفه وهو المشرع، وإلا بإدراك ووعي بحقيقة الأثر المترتب على تلك المخالفة آخذًا في الاعتبار من وقعت المخالفة في حقه.

وأما الحال فهو هذا الأثر الشعوري الذي تقع في النفس على أثر الإدراك والعلم السابقين وما لهما من هيبة، وأعلى درجات هذا الشعور: الندم، وهو تلك النار الحارقة تنال من القلب وتؤثر في الفؤاد.

وأما السلوك فهو هذا الأثر الخارجي الذي يبدو على هذا الإنسان الذي توجه بإرادته إلى أول الطريق إلى الله يسلكه في الوصول إليه، وفي هذا السلوك يميز السالك بين حق الله وحق العباد ويؤدي ما عليه من هذا وذاك.

هذا هو المنزل الأول من منازل السالكين وفيه كلام يطول نكتفي هنا بما أشرنا إليه وهو بمثابة عود ثقاب يضيء الطريق بين يدي من يتطلب المزيد من بحور العلم، وأنوار الدين.

٢- وأما المنزل الثاني من منازل السالكين فهو **التقوى**.

والحديث عن التقوى من جانبين:

أ- بحيث يتناول الحديث عنها من حيث حقيقتها، وهي الخوف من الله واستشعار انتقامه وجزائه.

ب- ومن حيث إنها علامة على صدق المنزل الأول الذي هو التوبة؛ إذ التوبة ما لم تتبعها تقوى تكون نوعًا من العبث يمارسه صاحبه ولا يلتفت إليه فيه لا في عالم التربية ولا في عالم الأخلاق ولا في مراقبة سلوك الطريق إلى الله.

٣- **الاستقامة**: والاستقامة يمكن أن ننظر إليها من زاويتين:

أ- من حيث حقيقتها.

ب- ونحن نستطيع أن ننظر إليها باعتبارها حلقة في سلك النظام لها صلة بما قبلها، أما حقيقة الاستقامة عند القوم فهي الاستجابة إلى الله فيما أمر ونهى وأخذ النفس على الطريق تحملها على هذه الاستجابة على أساس من النموذج الذي وضعه الله لها. وهو سلوك الأنبياء، على نحو ما قال الله تعالى [الأحزاب/٢١]: **"لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرًا "**.

وأما أن ننظر إلى هذا المنزل وهو الاستقامة باعتباره حلقة في سلك النظام فإننا ننظر إليها باعتبار أنها شاهد صدق لما قبلها؛ إذ إن المتقين إذا وقف الواحد منهم عند التقوى لم يندفع إلى الأمام لم يكن جادًا في سلوكه الطريق إلى الله والذي يثبت جديته أن ينتقل من التقوى إلى الاستقامة فتكون الاستقامة علامة صدق المتقين في تقواهم.

٤- **الورع:** وللورع هو الآخر زاويتان للرؤية:

أ- فهو من حيث حقيقته هو عبارة عن اجتناب الشبهات خوفًا من الوقوع في المحرمات، وقيل: ملازمة الأعمال الجميلة.

ب- وهو من حيث منزلته في سلك نظامه فهو علامة لصدق السالك إلى الله – عز وجل – في المنزلة السابقة عليه.

٥- **الزهد:** والزهد عند الصوفي منزلة على طريق السالك إلى الله له في نفسه حقيقة وهو في وضعه علامة على صدق السالك في المنزلة السابقة عليه.

أ- أما الزهد في حقيقته: فهو في اللغة: ترك الميل إلى الشيء، وفي اصطلاحات أهل الحقيقة: هو بُغْض الدنيا والإعراض عنها.

وقيل: هو ترك راحة الدنيا طلبًا لراحة الآخرة. وقيل: هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك.

ب- وأما الزهد في وظيفته داخل سلك النظام فوظيفته هذه هى شهادته لصدق السالك في حيازته للمرتبة السابقة عليه.

٦- **التوكل:** وللتوكل حقيقة ووظيفة في سلك النظام.

أ- وحقيقته: تتمثل في الأخذ بالأسباب وفي النتيجة يلجأ المتوكل إلى الله ويثق بما عنده والاستغناء عما تنتجه الأسباب أو متمركز في أيدي الناس.

ب- ووظيفته في سلك النظام ما علمت قبل فلا نطيل بذكره.

٧- الانقطاع إلى الله عن الكل واللجوء إليه:

والانقطاع إلى الله والاستغناء عن الكل حقيقة الحقائق وتأييدها للمرحلة السابقة عليها ظاهر لا سترة به، فمن لم يتحقق في نفسه ذلك يكون سلوكه إلى الله محض ادعاء وتخييل لا حقيقة له.

قال المصنف يشرح هذه المنازل في سلك نظامها: (... **فتوبة لا تتبعها تقوى باطلة، وتقوى لا تظهر بها استقامة مدخولة ناقصة، واستقامة لا ورع فيها غير تامة، وورع لا ينتج زهدًا قاصر، وزهد لا يثير توكلاً يابس، وتوكل لا تظهر ثمرته بالانقطاع إلى الله عن الكل واللجوء إليه صورة لا حقيقة لها**...).

المنازل من الدعوى إلى النتيجة:

ولنعد مرة أخرى إلى النظر في هذه المنازل واحدة بعد أخرى في غاية من الاختصار نَقرن كل منزلة بدليل صدقها بعد أن ظهرت فيما سبق علامةُ هذا الصدق.

ولا أحتاج إلى أن أُذكرك أن الدعوة إذا ارتبطت بدليلها تحولت من الدعوة والمطلوب إلى النتيجة والحكم.

فلنأخذ في بيان ذلك:

١- فدليل صحة التوبة يظهر إذا عُرِضت على المَحَكّ والمحك هنا هو أن يعترضها المُحرم الذي تتعلَق النفس به فإن ازورّ عنه السالك كان هذا الازورار دليل صدقه في توبته.

٢- ودليل صحة التقوى هو أن يترفع عن مجانفة الإثم حيث لا يطلع عليه إلا الله.

٣- ودليل صدق الاستقامة أن يحافظ السالك على ورده من غير أن يبتدع فيه.

٤- ودليل صدق السالك في الورع أن يقاوم شهوته عند الاشتباه بحيث إذا اشتبه عليه أمر يغلبه عليه شهوته فيه تنزه عنه واتقاه حيث قد علم أن من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه.

٥- ودليل صدق السالك في الزهد الرفض عند التخيير بمعنى أنه إذا خير في أمر حلال ترفع عنه مختارًا؛ إذ الحمل على الحرمان لا يُسمى زهدًا.

٦- ودليل الصدق في التوكل أنه لا يترك الأخذ في الأسباب لعلمه أن السماء لا تمطر ذهبًا ولا فضة، ومع ذلك فإنه لا يعتقد في الأسباب أنها توصله إلى نتيجتها المنظورة منها. إذ الأمر كله لله.

قال المصنف يُجمل ما ذكرناه والمترتب عليه: (... **فتظهر صحة التوبة عند**

اعتراض المحرم، وكمال التقوى حيث لا مطلع إلا الله، ووجود الاستقامة بالتحفظ على إقامة الورد في غير ابتداع، ووجود الورع في مواطن الشهوة عند الاشتباه، فإن ترك فذلك، وإلا فليس هنالك.

والزهد في الرفض عند التخيير، والاستسلام عند المعارضة، فلا يبالي بإقبال الدنيا ولا بإدبارها، والتوكل عند تعذر الأسباب، ونفى الجهات بتقدير عدم إمطار السماء وإنبات الأرض وموت كل الخلق، فإن سكن القلب فذاك، وإلا فليس هناك.

وكل عمل قدر سقوط وجوبه أو ندبه فطلبته النفس مع ذلك فالحامل عليه الهوى، وإن كان حقًا في ذاته، فإن سقط بتقدير السقوط فقصده ما ورد فيه. فافهم).

* * *

القاعدة الثانية عشرة بعد المائتين

دواعي الفعل الإنساني مركب لا مفرد

- -

من بواعث العمل:

وجود الخشية: وهى تعظيم تصحبه مهابة.

والخوف: وهو انزعاج القلب من انتقام الرب.

والرجاء: السكون لفضله تعالى بشواهد العمل في الجميع، وإلا كان اغترارًا.

والحب: علامة كماله العملُ بما يرضي المحبوب، فإن خرج عن كل وجه يرضيه فلا حب.

وبعض التقصير لا يقدح، لقوله ﷺ: " لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله"، وقد أتى به شَرِبَ الخمر مرارًا.

وكذا حديث الأعرابي الذي قال: متى الساعة؟ فقال: ما أعددت لها؟ " فقال: لا شيء إلا أني أحب الله ورسوله.

نعم. والمحب لا يرضى بمخالفة حبيبه ومحبوبه، فهو لا يمكن منه الإصرار منه وإن غُلب بشهوة ونحوها بادر لمحل الرضا من التوبة والإنابة، فافهم.

* * *

الشـرح

- - - -

في هذه القاعدة نوع استباق من المصنف أو إن شئت فقل: إن في هذه القاعـدة نوع مواكبة معاصرة لأوائل الحديث حول مسألة شرع الحديث فيها وطرحت أمـام الناظرين للبحث والتحليل.

وهذه المسألة التي طرحت على الباحثين وكان المصنف من أوائل مـن أدلـى بدلوه فيها هى مسألة "الظاهرة الإنسانية" وهل هى تخضع في ظهورها لعامل واحد أم أن ظهورها يقبع وراءه مجموعة من العوامل المركبة؟

ولقد انتهى العلماء وأجمع الباحثون على أن الظاهرة الإنسانية تخالف الظـاهرة الطبيعية من هذه الجهة حيث إن الظاهرة الطبيعية يمكن تفعيلها في الوجود مدفوعة بعامل واحد، أما الظاهرة الإنسانية فلا يمكن أن تخرج إلى الوجود وتفعِل فيـه إلا إذا تعاونت مجموعة من العوامل تكاتفت معًا حتى تشكل لُحمة وسدى قماشة هـذا العامل الذي يقبع خلف هذه الظاهرة الإنسانية.

وهذه نتيجة لم تعد تحتمل المشاحة أو الجدل لأنها أصبحت مـن المـسلمات أو البدهيات الضرورية التي لا تتطلب فوق بديهة الحس وبديهة العقـل شـيئًا آخـر يعضدهما.

ظاهرة العمل الديني والسلوك الصوفي... عواملهما... وأسبابهما:

وإذا تأسس هذا القول الذي ذكرناه فإننا نستطيع أن ندخل مـع المـصنف إلـى إحدى هذه الظواهر الإنسانية، وهى ظاهرة التصوف التي تتضمن العمل ابتغاء وجه الله ثم نتساءل عن هذا العمل حيث يصبح ظاهرة بين الناس وحين يدخل إلى منطقة رجاء القبول من الله.

ما الأسباب التي تقف خلفه؟

واستنادًا إلى ما قررناه نجد المصنف يذكر لظهور العمل وصحته وقبوله من الله – عز وجل – عوامل تتكاتف وتتداخل وتمتزج لتشكل عاملاً واحدًا مركبًـا يقبـع خلف هذا العمل الذي يُبتغى ظهوره، ويُبتغى قبوله.

العوامل خلف العمل:

والمصنف يذكر مجموعة من العوامل نتعرف عليها قبل امتزاجها وهى: الخشية، والخوف، والرجاء، والحب.

وإني أرغب إليك وإلى نفسي أن نتتبع هذه العوامل منفردة لنتعرف عليها واحدًا بعد واحد قبل امتزاجها وتركيبها.

١- **الخشية:** والخشية شعور في النفس يأتلف من عنصرين لا وجود له بغير ائتلافهما:

أ- أما أولهما: فهو التعظيم.

ب- وأما ثانيهما: فهو المهابة.

والتعظيم، والمهابة، وجدانان من الشعور في النفس إذا امتزجا معًا بنسب متساوية كان الشعور المؤتلف منهما هو: الخشية، والخشية نوع من الشعور إذا ائتلف من هذين العنصرين كان مخالفًا لليأس والقنوط من ناحية، وكان مخالفًا للطبع المفرط من ناحية أخرى.

فتأمله فإنه مهم.

والذين تشغلهم الكتابة حول التعريفات يقتبسون بحديثهم عن الخشية مما ذكرناه لها من المعاني.

فيقول الجرجاني - وهو واحد من هؤلاء- : (الخشية: تألم القلب بسبب توقع مكروه في المستقبل يكون تارة بكثرة الجناية من العبد وتارة بمعرفة جلال الله وهيبته، وخشية الأنبياء من هذا القبيل).

وفي ضبط الخشية يقول المصنف بما هو أوضح من ذلك: (من بواعث العمل: وجود الخشية: وهى تعظيم تصحبه مهابة).

٢- **الخوف:** والخشية وحدها لا تصلح بانفرادها أن تقف خلف العمل لإنتاجه إذ هى تتطلب مشاعر أخرى في النفس تنضم إليها ومنها: الخوف- .

والخوف شعور في القلب ووجدان في النفس يجعلها قلقة مما تتوقعه من انتقام الرب، وإنزاله بها العذاب بسبب ما بدر عنها من مخالفات.

وهو على الجملة: توقع حلول مكروه أو فوات محبوب.

يقول المصنف في ذلك: (... والخوف وهو انزعاج القلب من انتقام الرب).

٣- **الرجاء:** والرجاء هو معادل الكفة الأخرى والتي هي الخوف، والمسبب لاعتدال لسان الميزان في النفس، إذ لما كان الخوف يورث قلقًا في النفس رأينا الرجاء – بضوابطه – يورث النفس سكونًا واستقرارًا فهو عند الواضع اللغوي: الأمل والتعلق به، وفي الاصطلاح: تعلق القلب بحصول محبوب في المستقبل.

قال المصنف: (... والرجاء: السكون لفضله تعالى بشواهد العمل في الجميع وإلا كان اغترارًا).

٤- **الحب:** والحب هو ذروة الكمال في مشاعر النفس فهي بعد أن جذبها الخوف إلى أقصى اليسار واحتضنها الرجاء إلى أقصى اليمين وتعادلت القوتان واستقر لسان الميزان كان الجو مناسبًا ليغمر النفس بشعور الحُب؛ إذ الحب نقيض البغض، وهو الوداد، والمحبة، والميل إلى الشيء السار وهو مترتب على اعتقاد كمال الشيء المحبوب خاصة إذا كان الحب روحيًا بعيدًا عن الغرائز وهو حب يفضي إلى انجذاب الإرادة إلى ما يرضي المحبوب.

قال المصنف: [... **والحب علامة كماله العملُ بما يرضي المحبوب، فإن خرج عن كل وجه يرضيه فلا حب وبعض التقصير لا يقدح**].

وبعض التقصير لا يقدح في الحب ولا يؤثر فيه باعتباره شعورًا يصل بصاحبه إلى غايته ودليل ذلك ما ذكرناه مرارًا من أن العصمة للأنبياء وحدهم.

ودليله كذلك ما روى عن النبي ﷺ: **[البخاري ٨٦٠ – كتاب الحدود – ٥ باب ما يكره من لعن شارب الخمر، وأنه ليس بخارج من الملة – حديث رقم ٦٧٨٠. بسنده إلى عمر بن الخطاب أن رجلاً كان على عهد النبي ﷺ كان اسمه عبد الله وكان يلقب حِمارًا وكان يُضحِكُ رسولَ الله ﷺ، وكان النبي قد جلده في الشراب، فأتى به يومًا فأمر به فجُلد، فقال رجل من القوم: اللهم العنه ما أكثر ما يؤتى به! فقال النبي: لا تلعنوه، فوالله ما علمت، إنه يحب الله ورسوله".**

ودليله كذلك ما روى عن النبي ﷺ **[البخاري ٧٨٠ كتاب الأدب – ٩٤ باب ما جاء في "زعموا" – حديث رقم ٦١٦٧ – بسنده إلى أنس أن رجلاً من أهل البادية أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، متى الساعة قائمة؟ قال: ويلك ما أعددت لها؟**

قال: ما أعددت لها إلا أني أحب الله ورسوله. قال: إنك مع من أحببت. فقلنا: ونحن كذلك؟ قال: نعم. ففرحنا يومئذ فرحًا شديدًا، فمر غلام للمغيرة وكان من أقراني – فقال: إن أُخرِّ هذا فلن يدركه الهرم حتى تقوم الساعة ".

وعبارة المصنف واضحة الدلالة على المقصود.

وقد ختم كلامه بقوله: [... نعم. والمحب لا يرضي بمخالفة حبيبه ومحبوبه، فهو لا يمكن منه الإصرار منه وإن غُلب بشهوة ونحوها بادر لمحل الرضا من التوبة والإنابة. فافهم]

* * *

القاعدة الثالثة عشرة بعد المائتين

فقه التعامل مع المخالفات

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

التحقيق ليس إلا سابقة التوفيق، فكل شريعة حقيقة ولا ينعكس، الشريعة مبنيَّة، والحقيقة من غير الحكم، وكلاهما وصف الحق.

وإبطال أحدهما موجب لاعتقاد النقص، وفي تعطيل حكمه قصر له عن موجبه.

فلزم ملاحظة الجميع باتباع السنة، وشهود المنَّة، والنظر لأحكام القدر مع إثبات الشريعة، والأسباب.

ومن ثم لزم إسقاط التدبير عند غلبة المقادير، والقيام بحكم الوقت استسلامًا للأمر والقهر، إذ هما من رب واحد أمر ونهى.

"لا يُسأل عما يفعل وهم يسئلون" [الأنبياء:٢٣].

فعليكم بالرضا بقضائه، إذ سخطه كفر، ولا تهملوا الرضا بمَقضيِّه، فإنه نقص، والفرق بينهما أن الأول حكمه، والثاني ما حكم به، فافهم.

* * *

الشــرح

- - - -

حين يتأمل العبد في نفسه وما فيها من نقص واحتمال كمال.

وحين يتأمل العبد في صفات ربه وما له من صفات ذاتٍ وصفات فعل.

وحين يتأمل العبد في علاقته بربه والمناهج التي ينبغي عليه أن يتبعها لكى تسلم له هذه العلاقة، يجد في نفسه أمورًا قد تلتبس على الغربيين، وأمام مناهج ومسائل لا يعقلها إلا العالمون.

ونحن نخص بالحديث هنا ما اشتهر على ألسنة العلماء من الحقيقة والشريعة، وأنهما يتكاملان وإن كانا يتمايزان، إذ لكل منهما خواصه التي تفصله من غيره، ومع ذلك فإن التكامل بينهما ضرورة لا يجوز غض الطرف عنها.

مبادئ أربع لتأسيس العلاقة بين ا لله وعبده:

ولكى يتضح الأمر ويجلو بين أيدينا لابد أن نلفت النظر إلى مبادئ أربعة تتأسس عليها العلاقة بين العبد وربه، تشكل في حقيقة الأمر مجموعة الأدوات التي يحتاج إليها كل سالك لطريق الهداية، حتى يصل بسلامةٍ وأمان من السفح إلى القمة.

١- وأول هذه القواعد وتلك الأسس أن يعقد الإنسان قلبه على أن حجة الله على عباده مرتبطة بالقيام بحق الأمر والنهى؛ إذ التشريع في مجمله هو أمر الله ونهيه، وكل منهما على درجات؛ فالأمر في أعلى درجاته يعني أن المأمور به واجب الأداء؛ بحيث يستوجب العقوبة، وبحيث يستأهل سخط الله من فرط في أداء هذا الواجب ونبذ به وراء ظهره، والأمر يتراجع عن هذه المرتبة بحيث لا يستأهل العقوبة ولا السخط إذا هو قصر في أدائه، وإن كان موعودًا بالثواب لو قد أدى المأمور به وأتى به على وجهه.

والنهى هو الآخر على درجات: أعلاه هذا النهى الذي إذا خالفه العبد واقترف المنهى عنه، كان فعله هذا حرامًا يستوجب العقوبة، ويستأهل السخط، وقد يتراجع النهى عن هذه المرتبة بحيث يكون فعل المنهى عنه ومجانفته من باب المكروه الذي لا يرضى عنه الشارع، وإن كان لا يعاقب عليه.

ولعلك الآن قد استشعرت أن العلاقة بين الإنسان وربه لابد أن تؤسس على قواعد أولها: اعتقاد العبد في أن تكليفات الله عز وجل يجمعها أمر الله ونهيه، وإذا كان الاعتقاد على هذا النحو هو من الأسس التي ترتكز عليها العلاقة بين العبد وخالقه،

فإن النتيجة المنطقية تكون في أن الالتزام بالأمر والنهى، أو عدم الالتزام به يشكلان أساس المحاسبة التي يتوجه بها الله إلى عباده يوم تشرق الأرض بنور ربها.

٢- ومن هذه القواعد وتلك الأسس: أن ينظر الإنسان الذي جانف الإثم وارتكب المخالفة إلى نفسه، ويحكم عليها بما يلائمها من الأحكام، وما يلائمها من الأحكام إنما هو في أن النفس دائمًا أمارة بالسوء، دافعة لصاحبها إلى ما يساوقها من الأقوال والأفعال، ولا يكفي المرءَ المجانف للإثم أن يحكم على نفسه بالتقصير، وأنها أمارة بالسوء، بل إنه يجب عليه أن يتوجه إليها بكل الإرادة، ويأخذها بجماع الحكمة قسرًا كى تستقيم على الطريق لا تنحرف يسرة أو يمنة، وإنما يستقيم على الطريق إلى غاية؛ إذ هو طريق واحد لا يقبل التشعب.

٣- ومن الأسس التي ينبغي اعتبارها أدواتٍ وأسسًا لسالك الطريق إلى الله: أنه إذا فعل الخير لا يحمله على الرفعة في رصيده وحسابه، وإنما يحمله على أنه هبة من الله ونعمة تهيأت له فتوجه إلى الخير وفعله، وحينئذ يجد فاعل الخير نفسه وقد تلبسه بها نعم الله التي أغدقها عليه، وهى نعم تحتاج إلى الشكر عليها، والشكر هو الآخر نعمة، وهكذا دواليك، ومحصوله أن من استشعر ذلك الأمر على هذا النحو، يجد نفسه في غاية التقصير الذي يحمله على اللجوء إلى الله كى يعينه على تجاوز هذا التقصير، وحين يستجيب له ربه تكون استجابته تلك نعمة من الله عليه.

وابن القيم في "مدارج السالكين" حين يعلق على هذا الجانب من جوانب تأسيس العلاقة مع الله، وفي ملاحظة هاتين الفقرتين (استشعار تقصير النفس عند ارتكاب الذنب، واستشعار المنة عند فعل الخيرات) يقول معللاً: [... لأنه إذا فتش عن عيوب نفسه وعيوب عمله علم أنها لا تصلح لله، وأن تلك البضاعة لا تشترى بها النجاة من عذاب الله، فضلاً عن الفوز بعظيم ثواب الله. فإن خلص له عمل وحال

مع الله، وصفي له معه وقتٌ شاهد منة الله عليه به، ومجرد فضله، وأنه ليس من نفسه، ولا هي أهل لذلك، فهو دائمًا مشاهد لمنة الله عليه، ولعيوب نفسه وعمله، لأنه متى تطلبها رآها، وهذا من أجل أنواع المعارف وأنفعها للعبد. ولذلك كان سيد الاستغفار: " اللهم أنت ربي لا إله إلا أنت، خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك عليّ، وأبوء بذنبي، فاغفر لي، إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت ".

فتضمن هذا الاستغفار: الاعتراف من العبد بربوبية الله، وإلهيته وتوحيده. والاعتراف بأنه خالقه، العالم به، إذ أنشأه نشأة تستلزم عجزه عن أداء حقه وتقصيره فيه، والاعتراف بأنه عبده الذي ناصيته بيده وفي قبضته. لا مهرب له منه، ولا ولي له سواه، ثم التزام الدخول تحت عهده – وهو أمره ونهيه – الذي عهده إليه على لسان رسوله، وأن ذلك بحسب استطاعتي، لا بحسب أداء حقك، فإنه غير مقدور للبشر. وإنما هو جهد المقل، وقدر الطاقة، ومع ذلك فأنا مصدق بوعدك الذي وعدته لأهل طاعتك بالثواب، ولأهل معصيتك بالعقاب.

فأنا مقيم على عهدك، مصدق بوعدك، ثم أفزع إلى الاستعاذة والاعتصام بك من شر ما فرطت فيه من أمرك ونهيك. فإنك إن لم تعذني من شره، وإلا أحاطت بي الهلكة، فإن إضاعة حقك سبب الهلاك، وأنا أقر لك وألتزم بنعمتك عليّ. وأقر وألتزم وأتوجع بذنبي. فمنك النعمة والإحسان والفضل، ومني الذنب والإساءة، فأسألك أن تغفر لي بمحو ذنبي، وأن تعفيني من شره. إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت.

فلهذا كان هذا الدعاء سيد الاستغفار وهو متضمن لمحض العبودية.[فأى حسنة تبقى للبصير الصادق، مع مشاهدة عيوب نفسه وعمله، ومنة الله عليه؟].

٤- ومن الأسس التي ينبغي أن نعتبرها أدوات في يد سالك الطريق إلى الله، اعتقاده أن كل شيء يقع في هذا الكون، إنما هو بإرادة الله، لأنه "ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن". وأن كل شيء يقع في هذا الكون إنما هو بقضاء الله وقدره؛ إذ الله قد قضى وقدر أن تكون المعصية وجميع المخالفات، طريقًا يوصل إلى عقوبة العاصي والمخالف، وإلى سخط الله عليه تمامًا كما تؤدى الطاعة والالتزام بالمنهج إلى ثواب الله للعبد ورضاه عنه، وهو أمر قد أرشد إليه النبي ﷺ حين استعاذ بالله

مما صدر عن الله.

وابن القيم قد لاحظ ذلك كله فسطره في كتابه الشهير "مدارج السالكين" فقال بشيء من الإسهاب في القول ننقله على وجهه: [... فتأمل ذكر استعاذته ﷺ بصفة "الرضا" من صفة "السخط" وبفعل "المعافاة" من فعل "العقوبة" فالأول: للصفة، والثاني لأثرها المترتب عليها، ثم ربط ذلك كله بذاته سبحانه، وأن ذلك كله راجع إليه وحده. لا إلى غيره، فما أعوذ منه: واقع بمشيئتك وإرادتك، وما أعوذ به: من رضاك ومعافاتك هو بمشيئتك وإرادتك، إن شئت أن ترضى عن عبدك وتعافيه، وإن شئت أن تغضب عليه وتعاقبه. فإعاذتي مما أكره وأحذر، ومنعه أن يحل بي: هو بمشيئتك أيضًا. فالمحبوب والمكروه كله بقضائك ومشيئتك. فعياذي بك منك، عياذي بحولك وقوتك، وقدرتك ورحمتك وإحسانك، مما يكون بحولك وقوتك وقدرتك وعدلك وحكمتك، فلا أستعيذ بغيرك من غيرك ولا أستعيذ إلا بك من شيء هو صادر من مشيئتك وقضائك، بل أنت الذي تعيذني بمشيئتك مما هو كائن بمشيئتك، فأعوذ بك منك].

بين التحقيق والتوفيق:

وبعد هذا التأسيس نعود إلى النظر في القاعدة من قريب.

ومن أوائل هذا النظر، النظر في الحقيقة والشريعة، وفي التحقق والتشرع، وبيان العلاقة بين الأمرين فنقول: إن الإنسان حين يتحقق يكون تحققه هذا دافعًا إلى التوفيق في تحصيل النتائج، أو يكون التوفيق دافعًا له إلى التحقق فيكون التحقق مبنيًا على التوفيق.

وأيا ما كان الأمر فإنه يجب أن نعلم أن الحقيقة والشريعة بينهما علاقة منطقية لا تخفى، وبينهما علاقة شرعية لا تنفصم، وكلاهما مرجعه إلى المشرع؛ إذ الشريعة الصادرة عن المشرع مُبينة للأحكام التي مدارها الأمر والنهى، والحقيقة خالية عن الأحكام، وكلاهما مرتبطٌ بالله كما علمت، غير أن العلاقة المنطقية بينهما قد تلخصت في أن "كل شريعة حقيقة، ولا ينعكس".

والخطر كل الخطر في الحكم على أحدهما بالبطلان؛ "فإبطال أحدهما موجب لاعتقاد النقص".

قال المصنف: **[التحقيق ليس إلا سابقة التوفيق، فكل شريعة حقيقة، ولا ينعكس، الشريعة مبينة، والحقيقة من غير الحكم، وكلاهما وصف الحق.**

وإبطال أحدهما موجب لاعتقاد النقص، وفي تعطيل حكمه قصر له عن موجبه].

تفعيل ما سبق النص عليه من القواعد:

ونحن إذا علمنا ذلك كله وفقهناه وجب علينا تفعيل ما أسسناه من القواعد السابقة ومراعاته بغاية العناية، من حيث: أن يفتقد الإنسان أن اتباع أوامر الله ونواهيه أساس محاسبة الله للعبد، ومن حيث: أخذ نفسه باتهامها بالتقصير عند المخالفات، ومن حيث: اعتبار العمل الصالح مِنّة من الله على عباده ولا تستند إلى خاصية في نفسه، ومن حيث: الاعتقاد بأن كل شيء بقضاء الله وقدره.

قال المصنف: **[فلزم ملاحظة الجميع باتباع السنة، وشهود المنة، والنظر لأحكام القدر، مع إثبات الشريعة والأسباب].**

نصائح غالية:

ويختم المصنف قاعدته بالتشديد على هذه النصائح التي يجب على المكلف أن يلتفت إليها.

قال: **[ومن ثم لزم إسقاط التدبير عند غلبة المقادير، والقيام بحكم الوقت استسلامًا للأمر والقهر، إذ هما من رب واحد أمر ونهى: "لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون" [الأنبياء /٢٣].**

فعليكم بالرضا بقضائه، إذ سخطه كفر، ولا تهملوا الرضا بمقضيّه، فإنه نقص، والفرق بينهما أن الأول حكمه، والثاني ما حكم به. فافهم].

* * *

القاعدة الرابعة عشرة بعد المائتين

مراقبة النفس بين منهج دقيق وأمل يروم التحقيق

الغفلة عن محاسبة النفس توجب غلطها فيما هى به، والتقصير في مناقشتها يدعو لوجود الرضا عنها، والتضييق عليها يوجب نفرتها، والرفق بها معين على بطالتها.

فلزم دوام المحاسبة على المناقشة، والأخذ في العمل بما قارب وصح، دون مسامحة في واضح، ولا مطالبة بخفى من حيث العمل. واعتبر في النظر تركًا وفعلاً. ويعتبر في قولهم: من لم يكن يومه خيرًا من أمسه فهو مغبون، ومن لم يكن في زيادة فهو في نقصان، وإن الثبات في العمل زيادة فيه، لأن إضافة اليوم لأمس مع ما قبله مضعف له، سيما وقد قيل: فتح كل مقام على الضعف من الذي قبله، وإن الفتوحات على تضاعيف بيوت الشطرنج.

ومن ثم قال الجنيد رحمه الله: لو أقبل مُقبل "على الله سنة أو ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة لكان ما فاته منه أكثر مما ناله.

ويشهد لهذه الجملة: "فيضاعفه له أضعافًا كثيرة" [البقرة/٢٤٥].

فافهم.

* * *

الشـــرح

من الأمور التي أحب أن نلتفت إليها هنا هى أن المصنف قد استطاع أن يجــرد من نفسه شخصًا آخر يراقبه ويحاوره، ليصل من خلال المراقبة والحوار إلى بــر الأمان الذي يحقق له السلامة من المخاطر في الدنيا والآخرة.

وهذا الأسلوب قد يصطنعه المربي ليصل من خلاله إلى حمل مريديــه علــى اصطناعه لينحو كل واحدٍ منهم كما نحا، وليسعد كل واحد منهم كما سعد، وليطمئن قلب كل واحدٍ منهم كما اطمئن قلبه.

وكأني بالمصنف يريد أن يؤكد لقارئيه على أن التكليف من الله لعبده، كما يكون للبدن الذي هو القبضة من طين الأرض يكون للنفس التي هى النفخة من روح الله، ومع التسليم بهذه الطبيعة للتكليف فإنه من المهم أن يعلم المرء أن في النفس جــزءًا هو المسئول عن الحركة المندفعة على سلم الكمال وهــى: الإرادة، والإرادة تــضم فيما تضم هذه الجنود من الملكات التي تتكون – نوعيًا – خلف كل ســلوك. ومــن خلال هذه الحركات الإرادية على سلم الكمال يجد المربى نفسه أمام مجموعة مــن النفوس يمكن حصرها نوعيًا في ثلاثة أنواع، هى: النفس الأمارة بالسوء، والــنفس اللوامة، والنفس المطمئنة.

والمربي – حين يفقه ذلك ويعلمه – يجد لزامًا عليه أن يبين للناس ما يجب علــى كــل واحدٍ منهم أن يتبعه من المناهجِ التي يَعبُر مُتبعُها على المخاطر لا تغرقه في بحار الظلمات.

والمربي – حين يفقه ذلك ويعلمه – يجد لزامًا عليه أن يبين للناس هذه الآمــال التي تبلغ بهم إلى تلك الغايات إذا ما وصلها الواحد منهم، وجد نفسه قد حقق لذاتــه لسعادة، ولنفسه الطمأنينة حين تستقر في رحمة الله في رضًا منه ورضوان.

مناهج خاطئة:

والمصنف حين تهيأ له ما ذكرناه وجد نفسه – بحكم أنه مربي، وبحكم أنه يرسم لريق إلى المربين – قد وجب عليه أن يتحدث أولاً عن المناهج.

ومن المناهج خاطئ ومصيب:

١- أما الخاطئ منها فهو على أنواع وجب التحذير منها جميعًا.

أ- الغفلة عن محاسبة النفس.

والغفلة عن محاسبة النفس منزلق خطير، لأنه بطول الزمن وامتداد المدة تتعود هذه النفس الغلطة فيما هى به، وهو أمرٌ يدفعها إلى العناد إذا ما حاول المرء ترويضها.

ب- التقصير في مناقشتها.

ومن الناس من يصطنع للنفس من المناهج التقصير في مساءلتها ومناقشتها، وهو منهجٌ وأسلوب يُهيئ إلى المرء بعد فترة من الزمن الرضا عن نفسه، وسهولة قبول فعالها.

ج- التضييق على النفس.

ومن الناس من يصطنع لنفسه منهج الشدة وحملها قصرًا على طريق الفضيلة، وهو أسلوب ومنهج يحمل النفس على النفرة والانفلات، وهو أمرٌ في التربية غير سديد.

هذه هى مجموعة المناهج الخاطئة في معاملة النفس نبه إليها المصنف، وبين عيوبها كي يعين المريدين على تجنبها.

المنهج السديد:

والمنهج الذي اختاره المصنف لمعاملة النفس لا يميل إلى الرفق بالنفس إلى حد إهمالها، ولا يميل إلى العنف معها والتشدد في معاملتها إلى حد الجموح الذي يترتب على هذه الشدة.

وبين الإفراط والتفريط يظهر المنهج الوسطى في معاملة النفس حتى يستقيم بها الطريق، ويهتدي بها الطبع، فتُطاوِع صاحبها ليحقق بها المقاصد ويبلغ بها الغايات.

قال المصنف في هذا وذاك: **[الغفلة عن محاسبة النفس توجب غِلظها فيما هى به، والتقصير في مناقشتها يدعو لوجود الرضا عنها، والتضييق عليها يوجب نفرتها، والرفق بها معين على بطالتها.**

فلزم دوام المحاسبة على المناقشة، والأخذ في العمل بما قارب وصح، دون مسامحة في واضح، ولا مطالبة من حيث العمل].

خطوات على الطريق الصحيح:

وأنت إذا اتضح المنهج بين يديك احتجت إلى بيان بعض الخطوات على الطريق الصحيح قد يلتبس بها غيرها أحيانًا، ومنها.

١- أن يتبين له الأمر فيما يجب عليه أن يفعله فيفعله، وما يجب عليه أن ينتهي عنه فيقبض النفس عنه.

وهذه خطوة قد تَغم على بعض الناس، وخاصة أن كثيرا من الناس يجعل كثيرًا مما عليه من الحق من قسم ماله، فيتحير بين فعله وتركه، وإن فَعله رأى أنه فضل به لا حق أداؤه، فيتعبد بترك ما له فعله، كترك كثير من المباحات (كترك المباح، الطيبات من المطاعم والملابس) ويظن ذلك حقًا عليه، أو يتعبد بفعل ما له تركه ويظن ذلك حقًا عليه (مثل بعض الأمور البدعية مما يظنها من لوازم رياضة النفس وجلب الحال ومن غير تمييز بين ما فيها من حظ العبد والحق الذي عليه) ومن المحاسبة في ذلك مراعاة مراتب الأعمال، راجحها ومرجوحها، مقبولها ومردودها.

٢- والمعلم الثاني على طريق المنهج السديد، هو أن يعتمد الإنسان لنفسه معيار الزيادة والنقصان لا يغفل النظر إليهما، فيتجنب النقصان والثبات، ويستهدف الزيادة والتقدم، وليعلم أنه من لم يكن في زيادة فهو في نقصان.

قال المصنف: **[واعتبر في النظر تركًا وفعلاً، ويعتبر في قولهم: من لم يكن يومه خيرًا من أمسه فهو مغبون، ومن لم يكن في زيادة فهو في نقصان، وإن الثبات في العمل زيادة فيه، لأن إضافة اليوم لأمس مع ما قبله مضعف له، سيما وقد قيل: فتح كل مقام على الضعف من الذي قبله، وإن الفتوحات على تضاعيف بيوت الشطرنج].**

حكمة على فم رجل صالح تؤيدها الشريعة:

ثم يختم المصنف قاعدته تلك بحكمة مأثورة إلى الإمام الجنيد شيخ الطائفة، وإمام القوم يعضدها بآية من القرآن.

فيقول: **[ومن ثم قال الجنيد رحمه الله: لو أقبل مقبل على الله سنة أو ألف ألف سنة ثم أعرض عنه لحظة لكان ما فاته منه أكثر مما ناله.**

ويشهد لهذه الجملة: "من ذا الذي يقرض الله قرضًا حسنًا فيضاعفه له أضعافًا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون" [البقرة / ٢٤٥].

فافهم].

القاعدة الخامسة عشرة بعد المائتين

في ضبط الالتزام بالأوراد

إقامة الورد في وقته عند إمكانه لازم لكل صادق.

فإذا عارضه عارضٌ بشريّ به، أو ما هو واجب من الأمور الشرعية، لزم إنفاذه بعد التمسك بما هو فيه جهده، من غير إفراط مخل بواجب الوقت.

ثم يتعين تداركه بمثله لئلا يعتاد البطالة، ولأن الليل والنهار خلفة، والأوقات كلها لله، فليس للاختصاص وجه إلا من حيث ما خصص، فمن ثم قال بعض المشايخ: "أليس عند ربكم ليل ولا نهار"، يشير للسكون بحكم الوقت، لا كما يفهمه البطّالون من عدم إقامة الورد، وقيل لبعضهم – وقد رئيت بيده السبحة- : أتعُدُّ عليه؟ قال: لا، ولكن أعدُّ له، فكل مريد أهمل أوقاته فبطّال، وكل مريد تعلق بأوقاته دون نظر للحكم الإلهي فهو فارغ من التحقيق، ومن لا يعرف موارد الأحوال عليه فغير حاذق، بل هو غافل، ولذلك قيل: من وجد قبضًا أو بسطًا لا يعرف له سببًا فلعدم اعتنائه بقلبه، وإلا فهما لا يردان دون سبب.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

في ساحات القوم تتردد كلمات لها عندهم ارتباطات بمعانيها، وهم يفهمون هذه الكلمات ويستخدمونها ويدركون ما تدل عليه كل واحدة منها وما ترتبط بـه مـن المعاني، وهذه الكلمات غير منفصلة – في دلالتها على معانيها– عما فعله الواضع اللغوي، وإن كان هذا النوع من الارتباط بين اللفـظ والمعنـى يـضيق – بحكـم الاصطلاح في استعمالات القوم.

ومن هذه الألفاظ التي تدور على ألسنة القوم: **الوِرْد والحِزب**– وهمـا لفظتـان يستعملهما الفقراء إلى الله بمعنىً واحدٍ تقريبًا؛ فالوِرْد يطلق عندهم على القطعـة أو الطائفة من العبادة العملية أو القولية، يملأ بها سالك الطريق إلى الله وقتًا معينًا مـن اليوم والليلة يلتزم به، يقصد بذلك تصفية نفسه، وانشغال قلبه بربه، والانقطاع عن عَرَض الدنيا.

والشيخ يأخذ مريده بهذه الأوراد وهو حريص على الرفق به؛ فيُدرِجـه فيهـا ويرقيه على حسب ما يرى عنده من طاقة، وعلى حسب ما يجـد لإصـلاحه مـن احتياج.

والوِرْدُ: كلمةٌ لغوية مستعملةٌ في كلام العرب، وهـي مـستعملة كـذلك فـي النصوص الشرعية، والسياق هو الذي يحدد دلالة هذا اللفظ، وما عسى أن يكـون لهذه الدلالة من ظلال؛ ففي استعمالات العرب إطلاق – الوِرْد– على القطيع مـن الطير، وعلى الجيش كله، أو على فرقةٍ وطائفةٍ منه.

ومنذ الصدر الأول والمسلمون يعرفون دلالة هذه الكلمـة – وِرْد– علـى مـا يخصصه المرء لنفسه من القرآن الكريم يقرأه في اليوم والليلة؛ فكـان – الـوِرْد– عندهم هو: النصيب من القرآن يخص به القارئ نفسه يقرأه فـي ليلـه أو نهـاره ويحرص على قراءته.

وفي مرويات التاريخ والسير أن الحسن وابن سرين كانا يقرآن القرآن من أوله إلى آخره ويكرهان الأوراد.

فالوِرْدُ– مفردة لغاوية تُجمع على أوراد، يقال: قرأت وردي، أى أنفذت هـذا

الجزء الذي حددته لنفسي من القرآن أو غيره عبادة لله عز وجل وتقربًا إليه.

قال أبو عبيد: تأويل الأوراد أنهم كانوا أحدثوا أن جعلوا القرآن أجزاء، كل جزء منها فيه سوارٌ مختلفة من القرآن على غير التأليف، جعلوا السورة الطويلة مع أخرى دونها في الطول ثم يزيدون كذلك، حتى يعدّلوا بين الأجزاء ويتمّوا الجزء، ولا يكون فيه سورة منقطعة ولكن تكون كلها سورًا تامة، وكانوا يسمونها الأوراد.

ويقال: لفلان كل ليلة وِرد من القرآن يقرؤه، أي مقدار معلوم، إما سُبع، أو نصف السُّبع، أو ما أشبه ذلك.

يقال: قرأ وِرده وحِزبه بمعنى واحد.

والوِرْد: الجزء من الليل يكون على الرجل يصليه.

الوِرْدُ عمادٌ له أهميته عند القوم:

ونعود من بسط الكلام إلى تخصيصه، فنتحدث عن أهمية الوِرْد عند المتصوفة على اختلاف درجاتهم، فنقول: إن الوِرْد عند القوم له أهمية قصوى؛ فالشيخ أو المربي منهم يأخذ نفسه بالورد لا يقصر فيه ولا يزور عنه، والمريد يأخذه شيخه بالورد لا يتسامح معه في تقصيره، وإن كان يرفق به في عتابه ولومه.

والمصنف يعبر عما ذكرناه فيبين ضرورة التزام المتصوفة بـ- الوِرْد- ليكون دليلاً على صدقهم في سلوك الطريق إلى الله، ويبين أن هذا النوع من الإيجاب ليس على إطلاقه، وإنما هو تكليف في حدود الإمكان؛ بحيث يقبل الاستثناء كلما استحال على السالك الأداء.

قال المصنف: **[إقامة الورد في وقته عند إمكانه لازم لكل صادق].**

فوات أداء الورد في وقته لا يعني التخلي عنه:

ثم يوضح المصنف ما أجمله من بعض نواحيه، فيؤكد أنه من الجائز أن يفوت أداء الورد على بعض السالكين لسبب يُعذر به، وهذا السبب الذي يُعذر به في الفوات على ضربين، لأنه ما أن يفوته الورد لسبب يتصل ببشريته: كإجهاد مقعد، أو نسيان صارف، أو انشغالٍ بأمر من أمور المعايش قد ملأ وقت أداء الورد، وإما أن يفوته الورد لانشغال وقته بأمر من أمور التكليف، كأن يكون ورده بعد أن ترتفع

الشمس قدر رمح فصادفته صلاة العيد؛ فإنه يجد نفسه وقد انشغل في وقت ورده بعبادة من العبادات قد ملأت الوقت الذي كان يُقيم فيه ورده، وهذا مثال قس عليه نظائره وأشباهه، وستجد نفسك إذا تأملته وتأملت ما قبله أمام حالٍ تعذر فيه السالك إلى الله الذي قد فات عليه أن يباشر ورده في وقته المرسوم له.

ومع أنك قد تهيأ لك أن تعذر السالك إلى الله على فوات ورده، فإنه لا يجوز لك أن تخليه من مسئولية قضاء ما فاته أداؤه، كما لا يجوز للسالك أن يُعفى نفسه من مسئولية القضاء إذا فات الأداء، فعليه أن يقضي ما فاته، غير أنه مما لا يجوز لنا أن نغفل التنبيه عليه، هو أن نقول: إن السالك إلى الله إذا عارض وقت أداء ورده مطلوبٌ شرعي في ذات الوقت؛ فإنه لا يجوز بحال من الأحوال أن يُفرِّط في هذا الواجب الشرعي، كما أنه يجب عليه أن يقضي ما فاته من الورد بمثله؛ إذ التفريط مفضٍ إلى البطالة.

قال المصنف: **[فإذا عارضه عارضٌ بشريٌ به، أو ما هو واجب من الأمور الشرعية، لزم إنفاذه بعد التمسك بما هو فيه جهده، من غير إفراط مخل بواجب الوقت.**

ثم يتعين تداركه بمثله لئلا يعتاد البطالة].

فهوم ملتبسة وتصحيحها:

والمصنف يشير إلى بعض الفهوم الملتبسة ويُكرُّ عليها بالتصحيح في نصوصٍ أو قضايا لها بالورد صلة، ومنها:

١- قول الله تعالى [الفرقان/٦٢]: "**وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورًا** ". قد اختلفت فيه الفهوم إلى فرقتين، ففهم البعض من العلماء أن هذه الآية دالة على بدعية الأوراد، وعدم استقامتها على قاعدة الوجود حيث تفقد أهم مقوماتها وهو: الاختصاص بالوقت، والاختصاص يعني الامتياز بالخواص في الأوقات، وليس عند الله فرق بين ليل ونهار، ونتيجة ذلك كله: أن الأوراد لا معنى لها. أما المصنف فيرى أن الآية لا تُفهم على هذا النحو، وإنما تُفهم على ما في الليل والنهار من سكون مُهيئ لأداء الأوراد.

٢- في نظر العلماء إلى أداء عَدِّ الأذكار، ومنها: اتخاذ السُّبحة،- وهي أداة

تتخذ لإعانة السالكين على ضبط الأعداد في كل ذكر طلب إلينا العدّ فيه، ولفظها: سُبحة بالضم، أو سِبحة بالكسر وكلاهما صحيح – وهذه الأداة قد فرقت علماء الأمة إلى فريقين في الحكم عليها بالجواز وعدمه، وهو خلاف لا طائل تحته، حيث إن ضبط العدد في بعض الأذكار مطلوب شرعي، وأداة الضبط لازمة، ولا بأس أن يكون باليد أو بالحصى، أو بهذه الأداة.

قال المصنف يعرض لهذه الفهوم وحسم القول فيها: **[... ولأن الليل والنهار خلقة، والأوقات كلها لله، فليس للاختصاص وجه من حيث ما خصص، فمن ثم قال بعض المشايخ: "ليس عند ربكم ليل ولا نهار"، يشير للسكون بحكم الوقت، لا كما يفهمه البطالون من عدم إقامة الورد، وقيل لبعضهم – وقد رئيت بيده السُّبحة – : أتعُدُّ عليه؟ قال: لا، ولكن أعدُّ له].**

نتيجة في إجمال أو إجمال في نتيجة:

وينتهي المصنف إلى هذا القول الجامع في مسألة الأوراد، وما لها من أوعية الزمان والمكان، وما يحيط بها من مسئولية والتزام، وما يترتب على التقصير في أدائها من آثار. فيقول: **[فكل مريد أهمل أوقاته فبطّال، وكل مريد تعلق بأوقاته دون نظر للحكم الإلهي فهو فارغ من التحقيق، ومن لا يعرف موارد الأحوال عليه فغير حاذق، بل هو غافل، ولذلك قيل: من وجد قبضًا أو بسطًا لا يعرف له سببًا فلعدم اعتنائه بقلبه، وإلا فهما لا يردان دون سبب.**

والله سبحانه أعلم].

* * *

القاعدة السادسة عشرة بعد المائتين

القلب بين الموت والحياة والصحة والمرض

- - - - - - - - - - - - - - - - - - - -

علامة الحياة الإحساس بالأشياء، والميت لا يُحسُّ بشيء.

فقلب ساءته السيئة، وسرته الحسنة، حتى كأن ذلك نصب عينيه، بالنظر لثوابها وعقابها، أو للعبودية بها، أو لنيل الكمال بسببها، أو غير ذلك، ثم هو إن نهض به الحال للعمل فصحيح وإلا فمريض، تجب معالجته بخوف إن قبله، أو بفرح إن تأثر به، وهو مقدم بحسن الظن به تعالى، أو بميراث الحياء والخشية، وهو أتم.

وعند نهوضه فلا يقف لطلب شيخ ولا غيره، بل يعمل ويطلب ويتبع العلم الظاهر، حتى يهديه لباطن الأمر الذي يعضده الحق الواضح من ظاهر الأمر.

إذ كل باطن - على انفراده - باطل وجيِّده من الحقيقة عاطل.

والرسول هو الإمام، عليه الصلاة والسلام.

وكل شيخ لم يظهر بالسنة فلا يصح اتباعه، لعدم تحقق حاله، وإن صح في نفسه، وظهر عليه ألف ألف كرامةٍ من أمره، فافهم.

* * *

الشـــرح

في هذه القاعدة حديث عن الموت والحياة عامة، وعن مـــوت القلـــب وحياتـــه خاصة، وعما يعتري القلب من صحة فيها نشاطه ورفعته، ومن سُقمٍ فيـــه ضـــعفُه وخموله، وفي القاعدة حديث عن طب القلوب ودوائها، وعن ســـبل إنقاذهـــا مـــن أدوائها بأسلوب مركز ولكنه مُفهِم.

حقيقتا الحياة والموت:

ولنبدؤك أولاً بالحديث عن حقيقتي الموت والحياة، نُـــصدّره بقـــول الله تعـــالى [الملك/٢]: " **الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عمـــلاً وهـــو العزيـــز الغفور**".

وبمقتضى هذا النص الكريم نعلم أن كلاً من الموت والحياة يمثل أمرًا وجوديًا؛ إذ الحياة شيءٌ وهي موجودة مخلوقة، والموت شيءٌ وهو موجـــودٌ مخلـــوق، وإذا كانت الحياة صفة فإن الموت كذلك صفة، ومن تعريف هـــاتين الـــصفتين يظهـــر التضاد فيما بينهما.

فالحياة – في عرف العلماء – صفة وجودية قائمة بالموصـــوف، بهـــا يـــصح اتصافه بالعلم والإرادة، والقدرة، وبها يكون له الشعور والإحساس وغير ذلك مـــن اللوازم التي تكون للأحياء، من نحو: النمو والحركة في المكان.

وإذا كانت هذه هي حقيقة الحياة، وأنها صفة تقوم بالموصوف تصحح لـــه مـــا ذكرناه ونظائره، فإن الموت هو: غياب هذه الحال عن النفس والقيام بهـــا، فيبطـــل بغيابها صحة الاتصاف بالعلم، والإرادة، والقدرة، كمـــا يبطـــل بغيابهـــا الـــشعور والإحساس والنمو والحركة في المكان.

قال الفخر الرازي يشرح الآية سالفة الذكر: [قالوا: الحياة هي الصفة التي يكون الموصوف بها بحيث يصح أن يعلم ويقدر واختلفوا في الموت.

فقال قوم: إنه عبارة عن عدم هذه الصفة.

وقال أصحابنا: إنه صفة وجودية مضادة للحياة.

واحتجوا على قولهم بأنه تعالى قال: "**الذي خلق الموت**" والعدم لا يكون مخلوقًا

هذا هو التحقيق].

وصاحب التعريفات ينهج النهج نفسه فيقول في تعريف الحياة: إنها صفة توجب للموصوف بها أن يعلم ويقدر.

ويقول في تعريف الموت: إنه صفة وجودية خلقت ضدًّا للحياة.

وعلماء الكلام لهم في تعريف الحياة والموت كلام يطول كلٌ منهم فيه على وجهته ومذهبه.

أما السادة الصوفية فهم يرون ما ارتأيناه ولكنهم لهم في فهم الحياة والموت فهوم خاصة، ذكر بعضها صاحب التعريفات مركزًا على تعريف الموت عند القوم، ولم يذكر الحياة عندهم إلا في إشارات عابرة. حيث قال في الحياة الدنيا إنها هي: ما يشغل العبد عن الآخرة.

ثم قال في الموت عندهم إنه بـ اصطلاح أهل الحق: قمع هوى النفس فمن مات عن هواه فقد حيا بهداه.

ثم ذكر أن **للموت** عند القوم **تصنيفا**:

فمنه **الموت الأحمر**: وهو مخالفة النفس.

ومنه **الموت الأبيض**: وهو الجوع؛ لأنه ينور الباطن ويبيض وجه القلب، فمن ماتت بطنته حيت فطنته.

ومنه **الموت الأخضر**: وهو لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها لاخضرار عيشه بالقناعة.

ومنه **الموت الأسود**: وهو احتمال أذى الخلق، وهو الفناء في الله لشهود الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه.

وأنت إذا تأملت في حقيقتي الموت والحياة، وما لكلٍ منهما من وظائف، وما يترتب على كل منهما من آثار؛ لعلمت أن الحياة نعمة تستوجب الشكر عليها، وأن الموت نعمة لا يجوز التغافل عن شكرها.

قال الرازي: [اعلم أن الحياة هي الأصل في النعم ولولاها لم يتنعم أحد في الدنيا، وهي الأصل أيضًا في نعم الآخرة، ولولاها لم يثبت الثواب الدائم. والموت أيضًا نعمة.

وكيف لا وهو الفاصل بين حال التكليف وحال المجازاة وهو نعمة من هذا الوجه قال ﷺ: " **أكثروا من هازم اللذات**" وقال لقوم: " **لو أكثرتم ذكر هازم اللذات لشغلكم عما أرى**" وسأل ﷺ عن رجل فأثنوا عليه، فقال: "**كيف ذِكره الموت؟ قالوا قليل، قال " فليس كما تقولون "**].

إذا علمت هذا الذي ذكرت لك تتخذ منه خلفية لما سنسرده بين يديك.

أما المصنف فقد التفت من ذلك كله إلى ما يترتب على حقيقتي الموت والحياة من آثار ملموسة. فيقول: **[علامة الحياة الإحساس بالأشياء، والميت لا يُحسسُ بشيء]**.

والمصنف حين التقط هذا الأثر إنما كان يقصد إلى التقاطه ليتخذه قاعدة إلى ما يريد أن يتحدث فيه من حياة القلوب وموتها.

حياة القلب:

ويتصدى المصنف لبيان القلب الحي وعلامته فيقول: **[فقلب ساءته السيئة، وسرته الحسنة، حتى كأن ذلك نصب عينيه، بالنظر لثوابها وعقابها، أو للعبودية بها، أو لنيل الكمال بسببها، أو غير ذلك]**.

وفي الكلام حذف لمعلوم طبقًا للقاعدة القائلة: (وحذف ما يُعلم جائز).

والأصل فيه: أن قلبًا هذه صفته، وتلك حساساته ومشاعره، هو القلب الحي.

وعكس ما ذكره المصنف: أن القلب إذا فقد هذه الإحساسات كان قلبًا ميتًا على ما يفهمه القوم.

وغاية ما يمكن أن نقوله فهمًا من كلام المصنف، أن القلب الحي علامة الحياة فيه: الإحساس بالأشياء، فقلب ساءته السيئة وسرته الحسنة حتى كأن ذلك نصب عينيه، بتحصيل أسباب الحسنة، والفرار من شباك السيئة، وغير ذلك من التطلع للكمال في مكونات الشخصية في عرف الرجال.

القلب السقيم:

ومن القلوب هذا القلب السقيم، وهو هذا القلب الذي لا ينهض للعمل ولا يرغب في التلبس به، فإن كان راغبًا في التلبس بالعمل والنهوض به كان صحيحًا، وإلا كان مريضًا يحتاج إلى العلاج.

وعلاج مرض القلوب يكون بالخشية من الله عز وجل والخوف من عذابه وغضبه.

وعلاج مرض القلوب يكون بالتطلع إلى ثواب الله ومرضاته والعمل على ذلك.

وعلاج مرض القلوب يكون بالحياء من الله عز وجل وهو أتم.

قال المصنف: **[ثم هو إن نهض به الحال للعمل فصحيح وإلا فمريض، تجب معالجته بخوف إن قَبِله، أو بفرح إن تأثر به، وهو مقدم بحسن الظن به تعالى، أو بميراث الحياء والخشية، وهو أتم].**

داعية نهوض القلب للعمل والمعين عليه:

والقلب إذا نهض للعمل وقام به، فهو حي نابذ للموت، وهو صحيح نابذ للسقم.

وداعية النهوض للعمل والمعين عليه هى من ذات الشخص ونابعة من إرادته، فليس حتمًا أن يحتاج في النهوض للعمل إلى شيخ يُنهضه إليه أو يقيمه فيه، وإنما تكفيه الإرادة الذاتية، والإرادة وحدها غير كافية، إذ هى نافعة في دفع الإنسان إلى الحركة، غير أن ضبط الحركة يحتاج إلى علم وشريعة، فعليه إتقان العلم، وعليه إحكام أصول الشريعة وفروعها، وهى أمور تتأتى بالتعلم، والانضباط بها يؤدي إلى علم الباطن، فمن طمع في علم الباطن دون إتقان العلم الظاهر فقد أخطأ الهدف وضل السبيل، وهو في كل ذلك محتاجٌ ومُستغنٍ، إنه مستغنٍ عن الشيخ إلا في حالات الاضطرار، فإن اضطر إلى الشيخ اختاره على ميزان التقدير ليعلم أن هذا الشيخ منضبط بالشريعة، وهو محتاج إلى الإمام الأكبر، والمرشد الأعظم، والقدوة المضمونة، وكل ذلك قد تمثل في رسول الله ﷺ.

قال المصنف: **[وعند نهوضه فلا يقف لطلب شيخ ولا غيره، بل يعمل ويطلب ويتبع العلم الظاهر، حتى يهديه لباطن الأمر الذي يعضده الحق الواضح من ظاهر الأمر.**

إذ كل باطن – على انفراده – باطل، وجيِّدُه من الحقيقة عاطل.

والرسول هو الإمام ﷺ.

وكل شيخ لم يظهر بالسنة فلا يصح اتباعه، لعدم تحقق حاله، وإن صح في نفسه، وظهر عليه ألف ألف كرامة من أمره، فافهم].

في ضوابط الغاية والبواعث على العبودية

تعظيم ما عظّم الله متعيِّن، واحتقار ذلك ربما كان كفرًا.

فلا يصح فهم قولهم: "ما عبدناه خوفًا من ناره، ولا طمعًا في جنته" على الإطلاق.

لأنه إما احتقار لهما – وقد عظمهما الله تعالى- فلا يصح احتقارهما من مسلم، وإما استغناءً عنهما، ولا غنى بالمؤمن عن بركة مولاه.

نعم لم يقصدوهما بالعبادة، بل عملوا لله، لا لشيء، وطلبوا منه الجنة والنجاة من النار لا لشيء، وشاهد ذلك في قوله تعالى: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورًا " [الإنسان/٩]؛ إذ جعلوا علة العمل إرادة وجهه تعالى، ثم ذكروا خوفهم ورجاءهم مجردًا عن ذلك.

وقد أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: "ومن أظلم ممن عبدني خوفًا من ناري أو طمعًا في جنتي، لو لم أخلق جنة ولا نارًا ألم أكن أهلاً أن أطاع".

وفي الخبر: (لا يكن أحدكم كالعبد السوء إن لم يخف لم يعمل، ولا كالأجير السوء إن لم يُعطَ الأجرة لم يعمل).

وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ويروى مرفوعًا- : "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه.

يعني: أنه لا يخاف الله ولا يعصيه.

فالحامل له على ترك المعصية غير الخوف من رجاء أو حب أو حياء أو هيبة أو خشية أو غير ذلك،والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

إن المصنف يدخل إلى هذه القاعدة بحماسة بالغة وتأمل وهمَّة يناسبان المقـام؛ وما ذلك إلا لأن العابد لربه يجد نفسه وقد استقرت في قلبـه عقيـدة تعـد بمثابـة الأساس الذي تقوم عليه العلاقة بين العابد والمعبود، ويتفرع على هذه القاعـدة أو ينطلق منها ويعود إليها ما يمارسه هذا العابد من سلوك يقطع به الطريق إلـى الله ويصل به إلى منتهى أمله الذي هو غاية الغايات بالنسبة إليه، والعقيدة المستقرة في القلب يترجم عنها اللسان بكلام يرضى عنه الشرع فترتفع بـه قامـة العابـد أو لا يرضى عنه فيجد العابد الحصيف نفسه وقد وجب عليه إعادة النظر فيما قال ومـا يجد في نفسه من معانٍ يدل عليها ما قد صدر عنه من قول.

لقد وجد المصنف نفسه أمام هذه القضايا المرتبطة بالعلاقة بـين العبـد وربـه فتوجه إليها بغاية الاهتمام ينظر فيها ويتأمل ويحكم بالصحة لما يراه صحيحًا ويحكم بالخطأ ووجوب المراجعة والنظر على ما يراه خطأ.

تعظيم ما عظم الله:

واستنادًا إلى هذه الخلفية نجد المصنف يفتتح قاعدته بأمر مهم وهو إنما يـشكل النطاق العام لمحتويات القاعدة على نحو ما سنفصل القول فيها.

وهذا الذي افتتح المصنف به قاعدته هو أنه قد وجد في الشريعة أمورًا تتـصل بأساس العقيدة في القلب أو ما تفرع عليها في السلوك وهي أمور قد توجـه إليهـا الشارع بالتعظيم ورفع قدرها بالحكم لها بالاستحسان، كما أنه قد وجد في الـشريعة أُمورًا تتصل بالعقيدة أو تتفرع عليها وقد عبر عنها الشارع فحكم عليها بالقبح وبما يستوجب ازدراءها.

وجد المصنف هذا وذاك وعقل هذا وذاك عن الشارع الحكيم ثـم توجـه إلـى المكلف ينبهه ويوقظ القوة المفكرة فيه قائلاً له: إنه يجب عليـه وعلـى أمثالـه أن يسامت الشريعة ويجعل هواه معها يدور حيث تدور فيستحسن ما تستحسنه الشريعة ويستقبح ما تستقبحه ولا يجوز له بحال أن يخالف الشريعة فيما تستحسنه أو تذمه؛ لأن مخالفة الشريعة هي في الحقيقة مخالفة للشارع الحكيم نفسه وهي مخالفـة قـد

تجر على صاحبها من الوبال ما لا قبل له به؛ إذ من الجائز المحتمل أن تلقى به مخالفته لربه في بحار ظلمات الشرك يغرق فيها إلى حد الارتطام بالقاع، الأمر الذي هو في غنى عنه.

قال المصنف لافتًا وناصحًا:**[تعظيم ما عظم الله متعيِّن، واحتقار ذلك ربما كان كفرًا]**

- من النظر إلى التطبيق- :

والمصنف حين رأى نفسه وقد أسس بالقول لما يريد أن ينصح به بعض من تأخذهم الأوهام إلى ما يظنون السلامة فيه رأى أن ينظر في سلوك القوم فينحي عنه أمورًا من الوهم حتى تصفو المشارب أمام كل سالك.

والمصنف حين تأمل في كلام القوم وجد فيها أناسًا يقولون في أذكارهم ومناجاتهم- خاصة في وقت الأسحار- : "اللهم إني أسألك إذا كنت علمتَ مني أني أعبدك طمعًا في جنتك فَحُلْ بيني وبينها، وإذا كنت علمت مني أني أعبدك خوفًا من نارك فأحرقني بها، وإذا كنت قد علمت مني أني أعبدك حُبًا لك وطمعًا في أن تمكنني من رؤية وجهك الكريم فلا تحرمني رجائي).

لقد تأمل المصنف في ذلك ورآه كلامًا لا يؤخذ على إطلاقه؛ فالله عز وجل قد امتدح ثوابه، وامتدح دار كرامته، وعاد بهما جميعًا لا إلى صفة عدله فقط وإنما هو يمنحهما ليتجاوزا صفة العدل إلى صفة الفضل وأن الله قد امتدح عقوبته ينزل بها على كل مقصر أو مارق لأن العبد الآبق ليس له إلا العقوبة ترده أو تكافئ مروقه. وقد ربط الله – عز وجل- العقوبة بصفة العدل وهو أمر تأسس في عقيدة كل مكلف يبتغي لنفسه السلامة.

نظر المصنف في هذا وذاك فأوشك أن يحكم بالوجوب المطلق على استحسان ما استحسنه الشرع واعتقاد الحسن فيه وتقبيح ما قبحه الشرع واعتقاد القبح فيه لولا أنه قد رأى في نصوص الشرعية أمورًا تضمنتها كتب السِّير وكتب السنة واحتواها تاريخ العظماء من الرجال أوقفته عن القول بعموم الحكم فأصبح أمام موقفين لابد من الموازنة بينهما:

الأول منهما: يؤدي إلى الحكم المطلق في القضية بأنه لا يجوز للمكلف أن يقطع

نظره عن الثواب والعقاب ولو فعل لكان آثمًا لأن من يَزْوَر عن فكرتي الثواب والعقاب لا يخرج عن واحد من الاحتمالات التالية:

أ- وأول هذه الاحتمالات أن يزور عن فكرتي الثواب والعقاب احتقارًا لهما، ولا يصح احتقارهما من مسلم.

ب- وإما أن يكون قد ازور عن فكرتي الثواب والعقاب استغناء عنهما وعن آثارهما في سلوك المكلف حملاً وتركًا، والغنى بهما من بركات الله – عز وجل- والاستغناء عن بركة الله أمر لا يجوز اصطناعه من مؤمن.

وهذه الحيثيات تلمع في وجه المصنف فتأخذ بيده إلى القول بتعميم الحكم بأن المكلف لا يجوز له إلا أن يسير في خط واحد، وينضوي تحت اعتقاده بعينه يعظم ما عظم الله وجوبًا بمقتضاه ويحقر ما حقر الله وجوبًا، وكلا الوجوبين حتم لا يقبل الاستثناء.

والثاني منهما: يؤدي بالناظر المتأمل إلى أن يحكم في المسألة حكمًا يقابل الحكم الأول، ومقتضاه: أن المكلف كلما ارتقى في علاقته بربه نحى عن نفسه الالتفات إلى دار الكرامة ثوابًا يحمل على العمل وإلى دار العقوبة عقابًا يحول بين المكلف وبين مجانفة الإثم.

ويبرر لهذا التوجه حيثيات منها:

أ- أن الله – عز وجل- لم يوجه المكلف إلى أن يقصد الجنة والنار بالعبادة وإنما وجه المكلف إلى أن يسلم الوجه لله.

ب- وفي القرآن الكريم ما يؤكد أن العبادة الصافية هي تلك العبادة التي تتخلص من التعلق بالثواب والعقاب حيث جاء في القرآن [الإنسان/٩]: "**إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورًا**".

ج- أن الله – عز وجل- قد أوحى إلى داوود عليه السلام كلامًا فيه ما يشبه العتاب من الله لعباده، فلو لم يخلق الله الجنة والنار أو لم يكن مستحقًا للعبادة لذاته؟!

د- وفي المرويات ما أخرجه البيهقي في الشعب (٤٢٨) عن الفضيل ابن عياض قال: قال: (حِكم من الحكم: إني لأستحي من ربي أن أعبده رجاء للجنة فقط فأكون مثل أجير السوء إن أُعطى عمل، وإن لم يعط لم يعمل ...).

هـ- وقد ذكر المصنف هذا القول ما نسب إلى عمر أحيانًا ومرفوعًا إلى النبي حينًا، وقد أشار إليه العجلوني في "كشف الخفاء ومزيل الإلباس" وقد صرح السُّبكي بأنه لم يظفر به بعد البحث عنه، وفيه: " نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه". يعني: أنه لا يخاف الله ولا يعصيه.

هذان موقفان وجد المصنف نفسه على مفترق طرق بينهما.

وهو قد عبر عن الموقف الأول بحيثياته فقال: (**تعظيم ما عظم الله متعين ... لأنه إما احتقار لهما، وقد عظمهما الله تعالى – فلا يصح احتقارهما من مسلم، وإما استغناء عنهما، ولا غنى بالمؤمن عن بركة مولاه**).

وهو قد عبر عن الموقف الثاني بحيثياته فقال: (**... نعم لم يقصدوهما بالعبادة، بل عملوا لله لا لشيء. وطلبوا منه الجنة والنجاة من النار لا لشيء وشاهد ذلك في قوله تعالى [الإنسان/٩]: "إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورًا "؛ إذ جعلوا علة العمل إرادة وجهه تعالى، ثم ذكروا خوفهم ورجاءهم مجردًا عن ذلك.**

"وقد أوحى الله تعالى إلى داوود – عليه السلام- ومن أظلم ممن عبدني خوفًا من ناري أو طمعًا في جنتي، لو لم أخلق جنة ولا نارًا ألم أكن أهلاً أن أُطاع".

وفي الخبر: (لا يكن أحدكم كالعبد السوء إن لم يخف لم يعمل ولا كالأجير إن لم يعط الأجرة لم يعمل) وقال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ويروي مرفوعًا: " نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه".

يعني: أنه لا يخاف الله ولا يعصيه.

فالحامل له على ترك المعصية غير الخوف من رجاء أو حب، أو حياء، أو هيبة أو خشية أو غير ذلك، والله سبحانه أعلم).

والمصنف حين رأى نفسه على مفترق الطرق وجد أنه من العقل أن يوازن بين أمرين وترك المجال لحكمه في المسألة أن تكون صياغة الحكم بالقول ودلالته قابلة للاستثناء قال: [**... فلا يصح فهم قولهم "ما عبدناه خوفًا من ناره ولا طمعًا في جنته" على الإطلاق.**

فأعد النظر في كلام المصنف على جميع مستوياته وافقهه فإنه مهم.

القاعدة الثامنة وعشرة بعد المائتين

الناس معادن

- -

ما يجري في العموم قد ينتقص في الخصوص، بل الموجود كذلك، والناس معادن. ففي كل بلدة سادة، وفي كل قطر قادة، والشخص معتبر بوصفه، فمن ثم قيل: الناس أبناء أخلاقهم، والذم عمومًا لا يتناول من خلا عن سبيله" والله أعلم.

* * *

الشــرح

يتصدى المصنف للحديث عن الرجال وكيفية التعرف على صـــالحيهم وتمييــز الصالح من بين كل فاسد ومرجع الصلاح والفساد.

وفي العصور الحديثة يتحدث الناس كثيرًا – كما توهمنا- عن المــؤثرات فــي صنع الشخصية فمنهم من يقول: إن المؤثر في صنع الشخصية إنما هــو العامــل الذاتي- وإن شئت فقل إنما هى السلالة والمورثات، فإن طاب لك أن تقــول: إنمــا هى الجينات، وما حُمِّلت عليه من الكروموزومات فلن تجد معارضة من جهتنا ولا من جهة غيرنا.

والمقصود أن أصحاب هذا الرأى يقولون: إن الشخصية تصنع من ذاتها وتُبنى من داخلها، فإن أردت أن تبحث عن مفاتيح الشخصية فلا تعدو هذه الــذات التــي ركبت عليها هذه الشخصية فالسر فيها والسبب في داخلها، وإن شئت أن تبحث عن العبقرية وأسبابها عند العباقرة فاحصر نفسك في إهاب العبقري لا تعدوه وإن شئت أن تبحث عن المغمورين وأسباب انحيازهم بعيدًا عن الأضواء والشهرة فلا تعــدو نطاق كل واحد منهم تحصر نفسك في داخله وأنت تحمل مصباحك الفكري يضيء لك جوانب الطريق ويضع يدك على ما تريد من عوامل صنع الشخصية ومفاتيحها التي تدخل بك إليها.

وهناك من الناس من يرى أن صناعة الشخصية إنما تتم في البيئة الطبيعية وما للمناخ من خواص وما للموقع من مميزات ومن خلال البيئة الاجتماعية وما لهــذه البيئة من قدرات ثقافية تمنح الشخصية خصائصها ومقوماتها.

ومن الناس من يرون الاعتماد على عبقريتي المكان والإنسان معًا ويــرون أن فيهما معًا القدرة على صياغة الشخصية الفردية يتعاونان على صناعتها ويتكاملان فيما بينهما على رعايتها.

وهذا الاتجاه الثالث هو دون غيره الذي يمكن الاعتماد عليه في البحــث عــن الشخصيات وتقييم الرجال وعن المفاتيح التي تدخل بهم إلى كل شخصية منها.

وهذا الاتجاه الذي رجحناه يؤيده الواقع المشهود كما تؤيده الآثار الدينيــة التــي

امتلأت بها كتب المحدثين وتعرضت لها آيات الذكر الحكيم.

قول عام يحتمل التخصيص:

وأيما كان المعيار الذي نختاره للحكم على الشخصية من خلاله فإن الحكم العام الذي ننتهي إليه ليس هو الحكم المحتوم الذي لا يقبل التراجع عنه فقد يؤدي بنا التوجه إلى حكم شامل طبقًا للمعيار الذي اخترناه، فإذا عرضنا عليه نماذج من الشخصيات وجدناه صادقًا فيها ومع ذلك فإن هناك من الشخصيات ما يتراجع أمام هذا المعيار ولا يصدق عليها الحكم بكليته، وهذا الذي نصادفه لا يقدح فيما سلمنا به من الحكم العام طبقًا للمعيار، وسواء اعتبرنا هذا النوع من التراجع استثناء من القول العام أو شذوذًا عن القاعدة فإن هذا أو ذاك لا يقدح في المعيار العام الذي اعتبرناه لقياس الشخصية.

والشيخ زروق يلتفت إلى هذا ويؤيده فيقول: **[ما يجري في العموم قد يُنْتَقَضُ في الخصوص بل الموجود كذلك].**

المصنف سيستعصم بالسنة:

والمصنف شديد الوعي بمكانته العلمية يحاول أن يحافظ عليها مكتملة غير منقوصة مهما كانت الدواعي والبواعث للنيل منها؛ ومن أجل ذلك وجدناه كثيرًا ما يحكم الحكم ثم يطلب من الأسانيد العلمية والدلائل المعتبرة عند الناس ما يساند حكمه ويؤيد رأيه.

وهو هنا سيترشد ويستعصم لما روى في صحيح السنة عن سيدنا رسول الله صلى الله على حضرته وآله وسلم على نحو ما ورد في صحيح البخاري (٦١ – كتاب المناقب – ١ باب قول الله تعالى: [١٣ الحجرات]: " **يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ...**] حديث رقم ٣٤٩٣ و٣٤٩٤) بسنده إلى أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ عن رسول الله ﷺ قال: "**تجدون الناس معادن: خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقِهوا، وتجدون خير الناس في هذا الشأن أشدَّهم له كراهية" "وتجدون شر الناس ذا الوجهين: الذي يأتي هؤلاء بوجه، ويأتي هؤلاء بوجه**".

وللحديث في صحيح البخاري أطراف يمكن لمن شاء أن يتابعه فيها، وأنت واجدها في: (٦٠٥٨ – ٧١٧٩).

والمصنف كتب من هذا الحديث هذه الجملة: (والناس معادن).

وفي عبارة النبي هذه نوع إعجاز لغوي إذ **المعادن:** جمع معدن. وهو: ما تضمه الأرض وتحتضبنه من هذا النوع من الجمادات، والمعدن يظل مغمور الصفة إلى أن يخرج من باطن الأرض إلى ظاهرها وكذلك الشخصية البشرية تكون مغمورة إلى أن تظهرها المواقف والتعامل معها وإلى أن تحتك بها الأحداث وكيفية استقبال المرء لها.

والنبي ﷺ لم يترك المرء في حيرة وإنما يؤكد أن قماشة الشخصية قد ائتلفت من ذاتي وعارض أو قل من ثابت ومتغير على نحو ما هو ظاهر الحديث.

وأرقى ما في الشخصية الإنسانية أولئك النفر الذين كانوا في الجاهلية خيارًا ثم دخلوا الإسلام فعلا كعبهم فيه وازداد فقههم بمسائله عقيدته وشريعته ثم تتراجع الشخصية بمقدار ما تفقد من الخيرية والإسلام والفقه.

من النظرية إلى التطبيق:

وإننا لنجد المصنف وقد انتقل من الكلام النظري إلى الواقع العملي يتأمله وينظر فيه يرسل بصره في كل قُطر ويرسل بصيرته في أعماق كل شخصية التقطها بصره ثم هو من هذا وذاك يجد أن الله قد أنعم على الناس وعلى الأوطان فما من وطن إلا وفيه قادة متميزون وما من بلد إلا وفيه سادة وجهاء لا يُردُّون إذا طلبوا، وهم يُشفعون إذا شفعوا. إنهم وجهاء على كل حال تقوم بهم الأحداث ويستجيب لهم كل من رغبوا إليهم في قضاء حوائج الناس.

قال المصنف: **[... ففي كل بلد سادة، وفي كل قطر قادة].**

مقياس لا يُخطئك:

وإذا كان المصنف قد سجل للبيئات الاجتماعية والطبيعية محاسنها فأثبت لكل قطر قادته وأثبت لكل بلد سادته فإنه عاد هنا ليسحب الكلام إلى داخل الشخصية حتى لا يخطئ المعيار حين يعرض عليه الرجال.

ونحن إذا نظرنا إلى الشخص في ذاته وأردنا تقييمه فإننا لابد أن ننظر إلى صفاته ومميزاته بالإضافة إلى أثر البيئة فيه، ومميزات الشخص من الصفات تطبع عليه من الرفعة ما يرتفع به حتى قيل في الأمثال: "الناس أبناء أخلاقهم"، وصفات الإنسان السيئة تنضح عليه من أسباب الهبوط ما يخلد به إلى الأرض ويرتطم بسببه بالقاع.

وفي هذا وذاك يقول المصنف: **[... والشخص معتبر بوصفه فمن ثم قيل: الناس أبناء أخلاقهم، والذم عمومًا لا يتناول من خلا عن سبيله والله أعلم].**

* * *

القاعدة التاسعة عشرة بعد المائتين

في حجية عمل الخضر عليه السلام ومرتبته

وقائع الخصوص لا تتناول الحكم في العموم، فلا يعم إجراء الحكم المختص بقوم في عموم الخلق، لأنه ليس لهم به علم، وقد أُمرنا بترك ما لا علم لنا به. فالقائل بأن الخضر نبي مرسل، وأن من اعتقد فيه الولاية فقد تَنَقَّصه، محجوج بنفي القاطع عن دعواه، ثم هو مسلم له فيما ادعاه، لاحتماله مع منعه من إجراء الأحكام عن أصل إلقائه وأمره، إذ شريعة سيدنا محمد ﷺ - ناسخة لما قبلها، وما قدرته من ذلك إن ظهر وقوعه فلا يُجدى حكمه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

تشتمل هذه القاعدة على أصلٍ عقلي عام في التشريع، وفي العقليات على العموم. كما تشتمل على تطبيق هذا الأصل باعتبار أن التطبيق على واقعة من الوقائع الخاصة هو المراد مما قاله المصنف هنا.

والأصل المنهجي الضابط لجانب من جوانب التفكير، هو في أن نعلم أن ما يثبت في حكم جزئي في واقعة من الوقائع لا يجوز تعميمه في جميع الجزئيات، ما نعرفه منها وما لا نعرفه؛ فإذا ثبت أن فلانًا من الناس عالم في مجالٍ من المجالات، فإنه لا يجوز عقلاً تعميم هذا الحكم في نظائره وأشباهه.

وأبسط ما يمكن أن نساند به رفض تعميم الحكم، هو أننا لا نحيط علمًا بجميع النظائر والأشباه؛ إذ لو قد علمنا بجميع النظائر والأشباه من الجزئيات، وعلمنا صدق الحكم فيها، لكان ذلك نوعًا من الاستقراء العام، وهو أمر لا ينكر. أما وقد صار علمنا ناقصا، وقدرتنا على الإحاطة بالأشياء غير موجودة ولا متوفرة لدينا، فن قصارى ما يمكن أن نعرفه، هو أن نثبت للجزء الحكم في حدود ما توفر لنا من العلم، فإن لم نعلم غيره، أو علمناه ولم نعلم إمكانية إيقاع الحكم عليه، فإن تعميم الحكم فيه وفي غيره يعد نقيصة في التفكير، وخللاً في المنهج، وقصارى ما له من الأوصاف أنه استقراءٌ ناقص.

والمصنف يقف عند هذا الحد محذرًا من التزام تعميم حكم الجزء في سائر الكليات. قال: **[وقائع الخصوص لا تتناول الحكم في العموم، فلا يعم إجراء الحكم المختص بقوم في عموم الخلق لأنه ليس لهم به علم. وقد أُمرنا بترك ما لا علم لنا به].**

ولعل المصنف هنا يشير إلى نحو قوله تعالى: " **ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد أولئك كان عنه مسئولاً** " (الإسراء ٣٦).

من النظري إلى التطبيق:

ولما كان المجال مجال تقدير أشخاص لها مواقف ولها خواص، فقد جنح المصنف في مجال التطبيق هنا إلى الحديث عن قصة موسى مع الخَضِر عليهما السلام.

وقصة موسى مع الخضر عليهما السلام قد احتوتها سورة الكهف في أواخرها، وفيها: أن موسى توجه إلى الخضر والتقى به، وسأله أن يتبعه ويتعلم بعض الأمور على يديه في كلام طويل غايته: أن موسى اتّبع الخَضِر ورأى منه أمورًا هى من الغرابة بالنسبة له، ما جعله يندهش من نتائجها، ويخرج عن الشرط الذي اشترطه الخَضِر عليه إن أراد أن يتبعه، فخُرقت السفينة، وقُتل الغلام، وقوبل البخر بالنخوة في إقامة جدار أراد أن ينقض في قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما.

هذه هى القصة التي جرت على مقاييسها ومناسبتها.

وكان من الممكن أن تمر هذه القصة بغير تعليق أو ملاحظات عليها، لولا هذا التفكير الشائه الذي عرض لها عبر العصور.

ومن هذا التفكير الشائه أن بعض المتأخرين قد حكموا للخضر حكمًا قد بلغوا به إلى ذورة اليقين المقطوع به، ولم يلتفتوا إلى ما فيه من الاحتمال على خلفية ما ذكرناه من التأسيس النظري هنا، وفي أكثر من مكان، وما ذكره غيرنا في مظانه.

وهذا الذي نشير إليه إنما هو في قول القائل: إن الخضر نبي على وجه القطع، ومن اعتقد في صرف النبوة عنه والوقوف به عند مرحلة الولاية؛ فقد أخطأ على سبيل القطع كذلك.

والحكم في هذه القضية لا يقبل القطع لا في السلب ولا في الإيجاب؛ فمن قال: إنه نبي على سبيل القطع، فقد أخطأ، غير أن خطأه لا ينفي أن يكون ذلك أمرًا محتملاً، فنحن إنما ننفي القطع ونستبقي على الاحتمال. ونفينا للقطع في أحد الطرفين إنما هو لأنا لم نجد دليلاً يساند القطع بأن الخضر نبي، ولم نجد دليلاً يساند القطع بأن الخضر مجرد ولي، فأصبح الحكم في دائرة الاحتمال.

وقد يحتج بعضهم بما توفر للخضر من علم في الوقائع الثلاث التي أشارت إليها سورة الكهف: من خرق السفينة على علم. ومن قتل الغلام على علم، ومن إقامة الجدار على علم، وهى علومٌ قد توفرت للخضر ولم تتوفر لموسى عليه السلام مما يؤكد أن الخضر نبي.

وهذا النوع من الاستدلال، وهذه الحيثية من الحيثيات لا تقع على قوائم، إذ يجوز أن تكون هذه الأمور في شريعة نبي قبل موسى عليه السلام وقد علمها

الخضر، وهى وإن لم تكن في شريعة محمد ﷺ، فقصارى ما يدل عليه ذلك أن شريعة محمد ﷺ جاءت ناسخة لما قبلها من الشرائع وهو أمر مقرر معلوم.

قال المصنف يُجمل ما ذكرناه: **[فالقائل بأن الخضر نبي مرسل، وأن من اعتقد فيه الولاية فقد تنقِّصه، محجوج بنفي القاطع عن دعواه، ثم هو مُسَلَّم له فيما ادعاه، لاحتماله مع منعه من إجراء الأحكام عن أصل إلقائه وأمره، إذ شريعة سيدنا محمد ﷺ ناسخة لما قبلها، وما قدرته من ذلك إن ظهر وقوعه فلا يُجدي حكمه، والله سبحانه وتعالى أعلم].**

* * *

القاعدة العشرون بعد المائتين

العافية في سكون القلب عن الاضطراب

العافية سكون القلب عن الاضطراب، وقد يكون ذلك بسبب عادم أو وجه شرعي، أو حقيقة تامة هى سكون القلب إلى الله تعالى، وهذه عافية أهل الكمال، وهى الشاملة بكل حال، حتى لو دخل صاحبها النار، لرضى عن ربه. فافهم.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

* * *

الشـــرح

- - - -

قلنا مرارًا وفي مناسبات عدة أن الإنسان مخلوق من شيئين: قبضة مــن طــين الأرض، ونفخة من روح الله، وأن النفخة من روح الله يعبر عنها بالروح والنفس، والعقل والقلب، وهذه الأربعة مدلولها واحد وظلالها مختلفة.

والقلب من هذه الأربعة هو: هذا الجزء الوجداني المسئول عن هدوء الإنــسان واستقراره، وهي أمور لو تحققت تحصّل للإنسان من سعادته بقدر ما يتحقق منها، ولو غابت أو انحصرت اضطرب لها القلب وأصابه القلق، وهو أمر يُعبَّر عنه في نصوص الشريعة بتعبيرات عدة حين تريد الشريعة أن تحكم على القلب المضطرب أو المنحرف، نجمع بين يديك عشرة أمور منها، لتكون على بينة مما وصــف بــه القرآن القلوب المريضة.

وهذه العشرة هي:

١- فهي قلوبٌ منكرة، حيث قال الله عز وجل: "**قلوبهم منكرة وهم مستكبرون**" (النحل ٢٢).

٢- وهي قلوبٌ قد جعل الله فيها الحمية، حيث قال: "**إذ جعل الذين كفروا فــي قلوبهم الحمية**" (الفتح ٢٦).

٣- وهي قلوب قد انصرفت عن المنهج بصرف الله لها حين انصرف أصحابها عن الطريق المستقيم جزاءً وفاقًا، حيث قال: " **ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون**" (التوبة ١٢٧).

٤- وهي قلوب قد قست وتحجرت، حيث انتُزعت الرحمة منها، فقال الله فــي وصفها: "**ثم قست قلوبكم من بعد ذلك**" (البقرة ٧٤) و"**فويل للقاسية قلوبهم مــن ذكر الله**"

(الزمر ٢٢).

٥- وهي قلوبٌ قد ماتت على قانون موت القلوب، حيث قال الله تعالى: "**إنمــا يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله**" (الأنعام ٣٦) و "**أو من كــان ميتًــا فأحييناه**" (الأنعام ١٢٢).

٦- وهى قلوبٌ قد أصابها الران فهلكت، كما قال الله: "**كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون**" (المطففين ١٤).

٧- وهى قلوبٌ قد أصابها المرض على نظام مرض القلوب، حقيقة كان إطلاق هذا الاسم أو مجازًا، وفيه قال الله تعالى: "**في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضًا**" (البقرة ١٠).

٨- وهى قلوبٌ تضيق بأصحابها ويضيق أصحابها بها فيسيران في حرج شديد تنضح القلوب على أصحابها بالألم، كما قال الله تعالى: "**ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصعد في السماء**" (الأنعام ١٢٥).

٩- وهى قلوبٌ قد طُبعت وأغلقت فلا تنفتح إلى خير أبدًا إلا أن يشاء ربك، وفي ذلك يقول الله عز وجل: "**فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون**" (المنافقون ٣) و "بل طبع الله عليها بكفرهم" (النساء ١٥٥).

١٠- وهى قلوب قد ختم الله عليها بعد الطبع المشار إليه، فهو القائل: "**ختم الله على قلوبهم**" (البقرة ٧).

وهذه الصفات للقلوب المضطربة مبثوثة في القرآن على اختصار وتفصيل حسبما يقتضيه السياق.

ولم يشأ المصنف أن يتعرض هنا إلى القلوب المضطربة إلا بالإشارة إليها من بعيد، إذ هو منشغل بالتصوف الذي يرسم الطريق إلى الله أمام السالكين، وهو طريق يصل بكل سالك إلى غايته.

وفي مقابلة القلوب المضطربة تكون القلوب الساكنة الهادئة، وهى موضوع حديث المصنف، حيث إنها هى القلوب التي تعافت ونجاها الله من المرض والاضطراب.

حقيقة عافية القلوب:

ولو أننا توجهنا إلى المصنف نسأله عن حقيقة العافية بوجه عام، لوجدناه يقول في عبارة جامعة: إن العافية هى: **[سكون القلب عن الاضطراب]**.

وما ذكره المصنف لا يعبر عن العافية على نحو ما عبر عنها الواضع اللغوي، ولا على نحو ما عبر عنها أهل الاختصاص في كل تخصيص له بالعافية صلة،

وإنما هو ذكر العافية كما يفهمها أرباب القلوب وأهل التصوف والمؤمنون بالله على العموم.

وللواضع اللغوي مفهوم للعافية أوسع دائرة.

ففي كتب اللغة ومصنفات المعاجم إشارة إلى هذه الدلالة الشاملة. قال الليث: العافية دفاع الله تعالى عن العبد. يُقال: عافاه الله عافية، وهو اسم يوضع موضع المصدر الحقيقي، وهو المعافاة.

... قال ابن سيده: وأعفاه الله وعافاه معافاة وعافية مصدر، كالعاقبة والخاتمة، أصحَّه وأبرأه.

وعفا عن ذنبه عفوًا: صفح، وعفا الله عنه وأعفاه.

وهذا التصريح من الواضع اللغوي يجد العافية في أوسع دلالتها، حيث هي: عبارة عن نعمة الله على عبده تجنبه كل اضطراب أو حرج.

وعافية القلب جزء من ذلك العموم.

عافية القلوب على أنواع:

وبعد أن انتهى المصنف من بيان عافية القلوب انتقل إلى بيان أدرب هذه العافية وأنواعها.

وعافية القلوب – على ما يقول المصنف – يحصرها أنواع ثلاثة:

فمن القلوب ما يسكن اضطرابها وتهدأ ولا يرجع سكونها وهدوؤها إلى سبب معروف أو علة ظاهرة.

ومن القلوب ما يسكن اضطرابها وتهدأ بسبب شرعي أو وجه ديني، كأن يكون له حق في خصومةٍ حكم الشرع له فيها ورُفعت مظلمته.

ومن القلوب ما تهدأ وتسكن ويزول اضطرابها بسبب أعلى وعامل أسمى ليس لعلوه غاية، ولا لسموه نهاية، وهو الأُنس بالله وذكره وحضوره في قلبه.

وفي حصر هذه الأنواع الثلاثة يقول المصنف: **[وقد يكون ذلك بسببٍ عادم، أو وجه شرعي، أو حقيقة تامة هى سكون القلب إلى الله تعالى]**.

عافية القلوب في ذروة كمالها:

ويؤكد المصنف أن عافية القلوب لا تكون في ذروة كمالها إلا في هذا النوع

الثالث، حيث تطمئن القلوب بذكر الله، وتأنس بحضورها في ساحته، وعلامة الكمال فيها: أنها مهما أخذها الألم، وأحاطت بها المتاعب؛ فإنها لا تلتفت لغير الله ولا تأنس إلا به.

قال المصنف: **[وهذه عافية أهل الكمال وهى الشاملة بكل حال حتى لو دخل صاحبها النار لرضى عن ربه. فافهم. والله سبحانه وتعالى أعلم].**

* * *

القاعدة الحادية والعشرون بعد المائتين

الالتزام بمقتضى الحال ضرورة علمية

- -

مطالبة الشخص على قدر حاله، ومخاطبته بما يقتضيه وجود أصله. فبلا نظلمه فلا يطالب عامي بزائد على التقوى، ولا فقيه بزائد على الاستقامة، ويطالب المريد بالصدق بعد تحصيل الأوَّلَين، والعارف الورع، فعامي لا تقوى له فاجر، وفقيه لا استقامة له مقصِّر، ومريد لا صدق له متلاعب، وعارف لا ورع له ناقص، وأصل التصوف دائر على الإحسان أبدًا إن تحررت طريقته، فواجبٌ في الأحكام الورع، ولازمٌ في السنة التحفظ، وحاله في الأدب دائر مع قلبه، ولذلك اختلفت أحواله فيه فليعتبر بكلٍ في حاله.

* * *

الشــرح

- - - -

الشأن في أحوال الاجتماع البشري أن الأفراد ينظر بعضهم إلى بعض، وهم ينظر بعضهم إلى بعض ليتحسسوا انضباط الفرد مع المنهج العام والشريعة المقررة.

والعلماء – داخل هذا الاجتماع – يبتغون العدالة حتى في النظر إلى انضباط الأفراد مع شريعتهم ومنهجهم.

هكذا قد أوصلنا الاستقراء إلى هذه النتيجة في جميع المجتمعات التي استوت على سلوكها، وانضبطت على معايير التقدير السليم.

معيار ضابط:

ولا تكون الجماعة عادلة في نظرتها إلى أفرادها إلا بمراعاة المعيار الضابط إذا ما أريد له أن ينتهي إلى التقدير الصحيح.

والمعيار الضابط هو أن يُقاس كل إنسان إلى ما توفر له من القدرات، وما توفر له بعلم من المنهج، وما أحاط به من أحوال؛ فلا يجوز لنا ونحن نقدر الآخرين أن نأخذ الواحد منهم بما توفر لغيره من القدرات والأحوال، والأزمنة والأمكنة، وعلم بدقائق المنهج؛ لأننا لو قد فعلنا غيره ذلك لانتهينا إلى نتائج خاطئة، وأحكام قاسية ظالمة.

قال المصنف: **[مطالبة الشخص على قدر حاله، ومخاطبته بما يقتضيه وجود أصله، فلا نظلمه].**

من العموم إلى التخصيص:

ونحن إذا علمنا ذلك وأدركناه على هذا الوجه العام، كان من المفيد لنا ولمن هم في أوائل الطلب أن نضرب إلى ما ذكرناه الأمثال لتكون تطبيقًا لما سبق، إن اعتبرنا ما سبق قاعدة تحتاج إلى تطبيق، أو لتكون تخصيصًا له إذا اعتبرنا ما سبق عامًا يحتاج إلى تخصيص.

ودونك هذه الأمثلة فيما يشبه التحذير:

١– فلا يُطالب عامي في أوائل عهده بسلوك السبيل إلى الله بأكثر من التقوى،

وهى المرحلة الأولى على طريق التصوف، على نحو ما نبهنا إليه كثيرًا.

٢- ولا يُطالب عالم وفقيه قد اجتاز المرحلة الأولى على طريق السالك إلى الله بأكثر من الاستقامة، التي غايتها ترسُّم طريق الأنبياء - على ما حدثناك سلفًا- .

٣- غير أن المريد يُطالب بقدر زائد على التقوى وعلى الاستقامة، وهو: صدق التوجه إلى الله، الذي هو جوهر التصوف وحقيقته.

٤- ويُطالب العارف الذي اجتاز المراحل السالفة وارتقى فوقها بالورع، والورع: هو اجتناب الشبهات خوفًا من الوقوع في المحرمات، وقيل: هو ملازمة الأعمال الجميلة.

قال المصنف: **[فلا يُطالب عامي بزائد على التقوى، ولا فقيه بزائد على الاستقامة. ويُطالب المريد بالصدق بعد تحصيل الأوَّلين، والعارف بالورع].**

من الإيجاب إلى السلب:

والمصنف قد أضاءت بصيرته، فرأى وهو يضرب الأمثال التطبيقية أن يذكر باقة في الإيجاب ومجموعة في السلب، ليتضح المنهج التجريبي حين يضيء من جميع زواياه.

ولما كان المصنف قد ذكر مجموعة من الأمثلة فيها ملاحظات جزئية إيجابية، فقد رأى أن يذكر بعض الأمثلة لنلاحظ فيها وما عسى أن يلحقها من النقائص أو العيوب السلبية. ومنها:

١- العامي الذي ذهبت عنه تقواه، وأدار لمنهج الله ظهره؛ فإنه إذا كانت هذه حاله، كان فاجرًا، والفاجر من الفجور، وهو: هيئة حاصلة للنفس بها يباشر أمورًا على خلاف الشرع والمروءة.

٢- والفقيه الذي ذهبت عنه استقامته، مقصر في اقتفاء أثر النبوة وملاحظة القدوة، ومجافاة لما جاء في قوله تعالى: "**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرًا** " (الأحزاب ٢١).

٣- والمريد الذي ادعى سلوك الطريق إلى الله، وهو غير صادق في دعواه متلاعب.

٤- والعارف الذي لا يتسم بالورع على نحو ما ذكرناه يكون ناقصًا فاقدًا للكمال.

قال المصنف: **[فعامي لا تقوى له فاجر، وفقيه لا استقامة له مقصر، ومريد لا صدق له متلاعب، وعارف لا ورع له ناقص].**

تجذير التصوف وتشييد النتائج عليه:

وبعد أن انتهى المصنف من استعراض منهجه، وتطبيقه في حالتي السلب والإيجاب، رأى أن يلملم نتائجه.

ونتائجه التي لا يروم جمعها ولا تخلص إليه إلا إذا تعرف على جذر التصوف وأصله الأصيل.

والمصنف منذ أن بدأ في قواعده، وهو قد جعل نصب عينيه أصل التصوف وجذره. وأصل التصوف وجذره هو الإحسان الوارد في حديث جبريل، وما يضمه الإحسان من مقامين يكون السالك في أحدهما على حسب حاله، فهو بين أن يعبد الله كأنه يراه، فإن لم يكن قادرًا على ذلك فليعلم أن ربه مراقبه.

وهذه أم النتائج وأصلها الأصيل يترتب عليها أنه في الأحكام يجب فيها الورع، ويلزم السنة التحفظ. والمتصوف حاله في الأدب على حسب إمكانات قلبه. ولذلك اختلفت أحواله فيه.

قال المصنف: **[وأصل التصوف دائر على الإحسان أبدًا إن تحررت طريقته، فواجب في الأحكام الورع، ولازم في السنة التحفظ، وحاله في الأدب دائر مع قلبه، ولذلك اختلفت أحواله فيه فليعتبر بكل في حاله].**

* * *

القاعدة الثانية والعشرون بعد المائتين

الاستعانة بكل ما يجمع على الله بشروطه مباح

معظم نظر القوم ما يجمع على الله قلوبهم على مولاهم، فمن ثم قالوا بأشياء في باب الأدب أنكرها من لم يعرف قصدهم. وأخذها بغير حق من لم يبلغ حالهم، فضلّ بها وذل، كالسماع ونحوه، وقد أشار لذلك الجنيد رحمه الله حين سئل عن السماع فقال: كل ما يجمع العبد على مولاه فهو مباح. انتهى. فجعله مشروطاً بالجمع في إباحته حتى لا يتعدى حكمه موقوفًا على علته حتى لا يُنكر.

والله سبحانه أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

إننا كلما اقتربنا من الختام وجدنا الشيخ بكر من نصائحه لقارئيه.

ومن نصائح الشيخ لقارئيه:

أنه يقول لهم: إنه لا بأس أن تنظروا إلى المصنف وتحكموا عليه في سلوك أو قول بأنه خطأ أو صواب فيما يمارس أو يقول.

قيود لابد من مراعاتها:

وإذا كان هذا الذي ذكرناه مباحًا فإن هذه الإباحة ليست مطلقة، وإنما هى إباحة يحيط بها إطار وتضبطها قيود.

ومن أوائل هذه الضوابط التي يجب مراعاتها ونحن نحكم على الغير أن نعلم غرضه الذي يقصد إليه وغايته التي يتغيّاها.

وللمتصوف غاية يتغياها وهدف يقصد إليه وهذه الغاية وهذا الهدف يتمثلان – في بعض نواحيهما- في أن المتصوف يجمعُ على نفسه كل شيء يقربه من ربه وينجذب إلى كل وسيلة تخرج من قلبه جميع الأغيار وتترك قلبه متعلقًا بالله.

هذا هو القيد الأول الذي يجب مراعاته وهو ضابط مُهم. من لم يلتفت إليه وهو يحكم على الناس يقع في بيداء الظلم وينحدر إلى مناطق الخطأ فإن قصد إلى فعله انحدر إلى الخطيئة – وهى كلها انحدارات هو في غنىً عنها.

قال المصنف: (**معظم نظر القوم ما يجمع على الله قلوبهم على مولاهم، فمن ثم قالوا بأشياء في باب الأدب أنكرها من لم يعرف قصدهم، وأخذها بغير حق من لم يبلغ حالهم، فضل بها وذَل**).

وكعادة المصنف نجده يضرب لما يقول الأمثال، وإمضاء لتلك السنة واستمرارًا لها نجده قد ضرب لنا مثلاً صرح به وأمثلة قد ترك لقارئه أن يقيسها على ما ذكر ثقة بفهمه، وإحالة على قوته المفكرة. قال: (... كالسماع ونحوه).

استشهاد ومؤازرة :

والشيخ بعد أن قرر ما علمت عاد إلى القوم يأخذ بتلابيب سيدهم يشفع به

وحدته، ويؤازر به موقفه طمعًا في مرحلتي الاستغلاظ والاستواء كي تظهر شدة فكرته فاستنهض لهذه المهمة الإمام الجنيد من رقدته فنهض الرجل تلبية لإرادته ثم قال حين سُئل عن السماع: كل ما يجمع العبد على مولاه فهو مباح.

ثم طفق الشيخ يشرح مقالة الرجل. فقال: إن السماع عند الجنيد مباح كي يجمع قلب المريد أو الشيخ على ربه ولكنه مباح بهذا الشرط وهو: رغبة من قصد إلى السماع أن ينحي عن قلبه كل صارف، وأنت على بينة من أن الشرط أو القيد إنما يضبط الحكم على مساره. ثم إن هذا الحكم بالإباحة إنما هو حكم مُعَلَّل وعلى من أصدر هذا الحكم أن يجعله دائرًا مع علته حيث تدور.

أرأيت إلى هذا الوعى وعمقِ الانتباه؟!

قال المصنف: (... وقد أشار لذلك الجنيد رحمه الله حين سُئل عن السماع فقال: كل ما يجمع العبد على مولاه فهو مباح. انتهى. فجعله مشروطًا بالجمع في إباحته حتى لا يتعدى حكمه موقوفًا على علته حتى لا يُنكر. والله سبحانه أعلم).

* * *

القاعدة الثالثة والعشرون بعد المائتين

الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهة ، (ضوابط ومفاهيم)

- -

العبادات كلها جمع ونور، والمعاصي والمكروهات المتفق عليها تفريق وظلمة. والشبهة بينهما إن تجاذبها أصل الندب والمنع، لا أصل الإباحة والتحريم لكون الإباحة للتوسعة، والتحريم في الأصل من غير مرجع له. ومن ثم حرم ما اجتمع فيه مبيح ومُحظر، كالجمع بين أختين بملك اليمين، ولم يحرم ما اجتمع فيه مندوب، ومُحظر، كصوم يوم عرفة لخوف العيد، ورابعة الوضوء إن كان في ذلك اختلاف، فمن حيث السبب، والله أعلم.

* * *

الشــرح

- - - -

في قاعدة الختام ما يناسب الحال؛ إذ الشيخ يتحدث عن العلاقة بين المرء وربه وعبادة العبد لله؛ فالعبادة إنما هى أوامر الله ونواهيه.

والمرء أمام أمور ثلاثة:

- **أولها:** أن يلتزم بأوامر الله ونواهيه فيكون عابدًا، والعبادة في حقيقة الأمر وضوح ونور وسلامة.

- **وثانيها:** أن يتنكب الطريق ويعرض عن ذكر ربه وينبذ بمنهجه وراء ظهره فيكون عاصيًا، والمعصية ضلال وظلمة، وخُسران.

وبين هذين الأمرين أمور مشتبهة جاء الاشتباه فيها من التعارض الظاهري في الأدلة وتضارب آراء العلماء في المفهوم.

وفي هذه الحال يحتاج السالك إلى الله إلى هاد يهديه الطريق.

والمسألة المشتبهة لا تخرج عن أمرين:

- **أحدهما:** أن يكون الاشتباه في أمر يتعارض فيه الواجب والمحظور.

ومثاله: الجمع بين المرأة وأختها في ملك اليمين.

وأنت خبير بأن هذا الحال - أعني حال هذا المثال- الحكم فيه أن قد حرمته آيات وأحلته أخرى.

ففي مجال التحريم نجد القرآن قد نص على منع الجمع بين الأختين مطلنًا بغير تقييد "**وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف**" (النساء ٢٣) عطفًا على قوله: "**حرمت عليكم أمهاتكم**" أو عطفًا على قوله تعالى: "**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء**" (النساء ٢٢).

وفي مجال الإباحة والجواز آيات كثيرة من نحو قوله تعالى: "**والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم...** " (المؤمنون ٥ - ٦) هكذا بغير تقييد.

العلماء مختلفون في إيقاع الحكم الشرعي في مثل هذه الحال؛ إذ هو دائر بين الحِل والحرمة والأمر ملتبس.

والتوجيهات النبوية في مثل هذه الحال بأن يتقي عباد الله تلك الشبهات حيث إنه "من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات يوشك أن يقع في الحرام".

- **وثانيهما:** أن يكون الاشتباه في أمرٍ هو من المندوبات ولكن عرض له الاشتباه بين الإباحة والحظر. كالصيام في يوم عرفة في عرفة للحاج، حيث تعارضت الأدلة فيه بين الإباحة والحظر.

ومن الورع في مثل هذه الحال أن يترفع المرء فوق ذلك الاشتباه.

وسأعيد بين يديك كلام المصنف للتأمل فيه من جديد قال: **(العبادات كلها جمع ونور والمعاصي والمكروهات المتفق عليها تفريق وظلمة والشبهة بينهما إن تجاذبها أصل الندب والمنع، لا أصل الإباحة والتحريم لكون الإباحة للتوسعة والتحريم في الأصل من غير مرجح له، ومن ثم حرم ما اجتمع فيه مبيح ومُحظر، كالجمع بين أختين بملك اليمين، ولم يحرم ما اجتمع فيه مندوب، ومحظر، كصوم يوم عرفة لخوف العيد، ورابعة الوضوء إن كان في ذلك اختلاف، فمن حيث السبب، والله أعلم).**

* * *

خاتمة المصنف

- - - - - - - - -

قال شيخنا أبو العباس الحضرمي:

ارتفعت التربية بالاصطلاح، ولم يبق إلا الإفادة بالهمة، والحال فعليكم بالكتاب والسنة، من غير زيادة ولا نقصان.

وذلك جارٍ في معاملة الحق والنفس والخلق.

فأما معاملة الحق فثلاث: إقامة الفرائض، واجتناب المحرمات، والاستسلام للأحكام.

وأما معاملة النفس فثلاث: الإنصاف في الحق، وترك الانتصاف لها، والحذر من غوائلها في الجلب والدفع، والرد والقبول، والإقبال والإدبار.

وأما معاملة الخلق فثلاث: توصيل حقوقهم لهم، والتعفف عما في أيديهم والفرار مما يغير قلوبهم، إلا في حق واجب لا محيد عنه.

وكل مريد (مالَ لركوب الخيل، وآثر المصالح العامة، واشتغل بتغيير المنكر في العموم، أو توجه للجهاد دون غيره من الفضائل، أو معه، حالة كونه في فسحة منه، أو أراد استيفاء الفضائل، أو تتبع عورات إخوانه وغيرهم أو تعلل بالتحذير والتجريد، أو عَمِل بالسماع على وجه الدوام، أو أكثر الجمع والاجتماع، لا لتعلم أو تعليم، أو مال لأرباب الدنيا بعلة الدِّيانة وأخذ بالرقائق دون المعاملات وما يُنبئ عن العيوب، أو تصدى للتربية من غير تقديم شيخ أو إمام أو عالم، أو اتبع كل ناعق وقائل، بحق أو باطل، من غير تفصيل لأحواله، أو استهان بمنتسب لله، وإن ظن عدم صدقه بعلامةٍ، أو مال للرُّخَص والتأويلات، أو قدم الباطن على الظاهر، أو اكتفى بالظاهر عن الباطن، أو أتى من أحدهما ما لا يوافق عليه الآخر، أو اكتفى بالعلم عن العمل، أو بالعمل عن الحال والعلم أو بالحال عنهما، أو لم يكن له أصل يرجع إليه في علمه وعمله، وحاله وديانته من الأصول المسلَّمة في كتب الأئمة ككتب ابن عطاء الله في الباطن وخصوصًا (التنوير) و(مدخل) ابن الحاج في الظاهر، وكتاب شيخه ابن أبي جمرة، ومن تبعهما من

المحققين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ [1]. فهو هالك لا نجاة له.

ومن أخذ بهما فهو ناجٍ مسلَّم إن شاء الله، والعصمة منه والتوفيق.

وقد سئل رسول الله ﷺ عن قوله تعالى: "عليكم أنفسكم" [المائدة:١٠٥].

فقال: "إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوىً متبعًا، وإعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخويصة نفسك".

وقال ﷺ: "في صحف إبراهيم عليه السلام": وعلى العاقل أن يكون عارفًا بزمانه ممسكًا للسانه، مقبلاً على شأنه، وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات ساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه الذين يبصرونه بعيوبه، ويدلونه على ربه، وساعة يُخلي فيها بين نفسه وشهوته المباحة". أو كما قال.

رزقنا الله ذلك وأعاننا عليه، ووفقنا إليه، وصحبنا بالعافية فيه، فإنه لا غنى بنا عن عافيته، وهو حسبنا ونعم الوكيل. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه، وسلم تسليمًا كثيرًا والحمد لله رب العالمين).

* * *

---

(١) ما بين القوسين (..) معترض، والجملة من مبتدأ وخبر هكذا: (وكل مريد) صفته بعض ما ذكر أو كله " فهو هالك.

الشـــرح

- - - -

لجأ الشيخ زروق في خاتمة قواعده إلى النقل عن شيخه أبي العباس الحضرمي.

وأنت يا صاحبي أحسبك على وعى كامل بشخصية الحضرمي، وعلاقتها بالشيخ زروق، وأن الحضرمي كان له سلطان على شخصية الشيخ زروق في القرب وفي البعد على السواء؛ فأنت إذا أعدت النظر في الموضوعات ذات الصلة في الجزء الأول من المجموعة التي بين يديك، والتي اعتبرناها بمثابة المقدمة، علمت أن الحضرمي كان له سمت معين تمتاز به شخصيته بوجه عام، وهى تمتاز بسلطان خاص على الشيخ أحمد زروق.

من أجل ذلك رأينا الشيخ زروق وقد أنصت إلى شيخه وهو ينضح باليأس على وجه سلوك الطريق الموصل إلى الله. ومن معالم هذا الطريق – على ما انتهينا إليه سلفًا – أن الشيخ والمربي له ضرورة وحتمية وجود كلما اقترب السالك من النهاية وهو يسلك طريقه إلى الله. وأن الشيخ والمربي له وجه الأفضلية ترجح وجوده على أول طريق السالك إلى الله وإن كان يمكن عبور أوائل الطريق من غير شيخ.

إذا علمت هذا ووقفت على أسراره، علمت أن ما ذكره الشيخ الحضرمي ونقله عنه الشيخ زروق متابعًا له فيه أمر يحتاج إلى إعادة نظر؛ إذ ليس من المسلم به ما قاله الشيخ الحضرمي ووافقه عليه زروق حين قال: **[قال شيخنا أبو العباس الحضرمي: (ارتفعت التربية بالاصطلاح، ولم يبق إلا الإفادة بالهمة والحال، فعليكم بالكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان، وذلك جارٍ في معاملة الحق والنفس والخلق)]**.

نصيحة:

وحينما ألقى الحضرمي بِنَفْسَته تلك المحبطة، وتنهيدته اليائسة تبوأ مرتبة الناصح لكل مريد في زمانه أو بعد زمانه إلى يوم الدين.

ولقد جاءت نصيحته تلك، ظاهرها في محل الرضى عنها؛ لأنها في مجملها أمر للمريد أن يلتزم بالكتاب والسنة من غير زيادة ولا نقصان، وأن يأخذ نفسه بذلك وبغاية الهمة في معاملته مع الله، وفي معاملته للنفس حين يتعهدها ويحملها على ما

هو الأليق بها، وفي معاملته للخلق حيث يرتفع في معاملته معهم إلى الحد الذي يرضي الله ورسوله، ويتسق مع كتاب الله وسنة رسوله.

تفصيلات في المنهج:

ثم يعود الشيخ الحضرمي – وبموافقة مريده ورضاه – إلى الحديث عن تفصيل في المنهج الذي يجب على من فقد المربي الاصطلاحي، المنضبط على شروط القوم، فيبين أنواعه ومحاور كل نوع.

١- معاملته مع الحق:

ومحاور هذا النوع ثلاثة:

أ- إقامة الفرائض التي فرضها الله على عباده، ففي كل مجالٍ فرض الله على عباده فرائض، وأمرهم أن يلتزموا بها، من نحو: إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت على شروط الوجوب في حج البيت... إلى آخر ما فرض الله على عباده.

ب- اجتناب المحرمات والبعد عن المنهيات التي نهى الله عز وجل عباده عنها، وأمرهم أن يقبضوا عنها أيديهم وسائر جوارحهم.

ج- أما المحور الثالث فهو الالتزام بالأحكام.

وظهور هذا المحور إنما هو في المعاملات الاجتماعية غالبًا، على نحو ما قال الله عز وجل في سورة النساء: "**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلموا تسليما** " (النساء ٦٥).

٢- معاملته مع النفس:

ولهذا النوع الثاني من أنواع المعاملات ثلاثة محاور يدور عليها:

أ- الإنصاف في الحق. وهذا النوع الذي يطالب الإنسان أن يأخذ به نفسه إنما هو علامة الاستقامة وسلامة الطبع؛ فإذا ما عُرضت مسألة على المرء وطُلب إليه أن يحكم فيها حكم بالحق ولا يتبع الهوى.

ب- أن يترك الانتصاف للنفس. والإنسان حين يجد ذاته أمام نفسه بما لها من طغيان وهوى، يجد غريزته ولها ميل إلى أن يحكم لها فتأمره بالسوء، وعليه في

هذه الحال ألا ينتصف لنفسه، وألا يجاملها في موقفٍ تريد أن يجاملها فيه، وإنما يأخذ لغيره النصفة من نفسه.

ج- الحذر من غوائل النفس:

وما ذلك إلا لأن للنفس مسالك، حين تسلكها تتمكن من أن تغتال صاحبها وتورده موارد المهالك؛ فعليه أن يحذر غوائلها، من نحو: الجلب والدفع، والرد والقبول، والإقبال والإدبار.

٣- معاملته مع الخلق:

وهذا النوع من العلاقات يدور هو الآخر على ثلاثة محاور:

أ- توصيل حقوقهم لهم. وطبقًا لهذا المحور يجب على المرء أن ينظر في علاقاته مع الغير؛ فإن تعلقت نفسه بحقٍ لواحد من الأغيار دفعه إليه ولم يتلكأ فيه، فإن مطل الغني ظلم.

ب- التعفف عما في أيديهم. فلعله لا يغيب عنك أن نفس الإنسان متطلعة إلى ما في أيدي الغير، وهو حُكم عام يسع الطالب والمطلوب، والمرء لا يحظى برضى الناس إلا إذا رزقه الله عز وجل التعفف عما في أيديهم؛ فلو قد تأملت في الآثار النبوية ووقفت على رغبات الصحابة وفيها أنهم: يسألون نبيهم عن الشيء إذا ما فعلوه أحبهم الناس، ونبيهم يأمرهم " أن يزهدوا عما في أيدي الناس يحبهم الناس".

ج- الفرار مما يغير قلوب الناس. وغاية هذا الأمر أن يعلم المرء أن كل إنسان يحب أن ينزله غيره منزلته، فلا يناديه إلا بأحب الأسماء إليه، ولا يتحدث عنه بما ينتقص منه، فإذا ما فعل ذلك ونظائره والتزم به رضى عنه الغير واستقامت علاقاتهم.

فليحذر الإنسان من إغضاب أخيه في جميع الأحوال إلا في حالة أن ينتهك الآخر حقًا من حقوق الله أو يعتدي على حرماته.

تلك مستويات ثلاثة من العلاقات فصّل الحضرمي ومريده القول فيها، بعد إجمالٍ في النصيحة وقف الناصح فيها عند حدود أن يأمر المريد بالالتزام بالكتاب والسنة بغير زيادة ولا نقصان، ليغطي بذلك كله نقصًا قد وقع بغياب المربي المصطلح عليه.

قال المصنف: **[فعليكم بالكتاب والسنة، من غير زيادة ولا نقصان، وذلك جار في معاملة الحق والنفس والخلق.**

فأما معاملة الحق، فثلاث: إقامة الفرائض، واجتناب المحرمات، والاستسلام للأحكام.

وأما معاملة النفس، فثلاث: الإنصاف في الحق، وترك الانتصاف لها، والحذر من غوائلها، في الجلب والدفع، والرد والقبول، والإقبال والإدبار.

وأما معاملة الخلق، فثلاث: توصيل حقوقهم لهم، والتعفف عما في أيديهم، والفرار مما يغير قلوبهم، إلا في حق واجب، لا محيد عنه].

تحذير يجب الالتفات إليه:

وفي نفس السياق نجد المصنف وشيخه يقفان موقف التحذير الذي فقده المربي – بحكم الحال – فوضحا أن المريد يكون هالكًا لو تلبّث ببعض الأمور التالية.

١- إذا مال إلى ركوب الخيل. وهو مع كونه نعمة من النعم إلا أنه قد أخل بتوازن الشريعة عنده.

٢- وهو هالك لو قد اقتصر على رعاية المصالح العامة أو اشتغل بتغيير المنكر، وصرف كل همته في ذلك.

٣- وهو هالك لو قد توجه للجهاد دون غيره من شئون الدين، أو معه، حالة كونه في فسحة منه.

٤- وهو على هلكته لو قد أراد استيفاء الفضائل.

٥- وهو كذلك لو تتبع عورات إخوانه وغيرهم.

٦- أو تعلل بالتجريد.

٧- أو عمل بالسماع على وجه الدوام.

٨- أو أكثر الجمع والاجتماع، لا لتعلم أو تعليم.

٩- أو لأرباب الدنيا بعلة الديانة.

١٠- وأخذ بالرقائق دون المعاملات، أو أخذ بما ينبئ عن العيوب.

١١- أو تصدى للتربية من غير تقديم شيخ أو إمام أو عالم.

١٢- أو اتبع كل ناعق وقائل بحق أو باطل من غير تفصيل لأحواله.

١٣- أو استهان بمنتسب لله، وإن ظن عدم صدقه بعلامة.

١٤- أو مال للرخص والتأويلات، أو قدم الباطن على الظاهر.

١٥- أو اكتفى بالظاهر عن الباطن، أو أتى من أحدهما ما لا يوافق عليه الآخر.

١٦- أو اكتفى بالعلم عن العمل، أو العمل عن الحال والعلم أو الحال عنهما.

١٧- أو لم يكن له أصل يرجع إليه في عمله وعلمه وحاله وديانته من الأصول المسلمة في كتب الأئمة. ككتب ابن عطاء الله في الباطن، وخصوصًا "التنوير" و"مدخل ابن الحاج" وكتاب شيخه ابن أبي جمرة، ومن تبعهما من المحققين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فهو هالك لا نجاة له.

عودة إلى المقاصد:

وبعد هذا التفصيل وذلك البسط نعود من جديد إلى الأخذ بيد المريد لكي يفهم قصد الشيخين - الحضرمي، وزروق - مما يقدمانه من نصائح.

وإجمال القول في ذلك أن الشيخين قد أرادا أن يقولا: إن معين التصوف والتربية فيه قد نضب وتم تجفيفه، وإن بئر الإمداد بالمربين لم يعد فيه ما تطاله الدِّلاء برشائها، فالبحث عن المربي - على منهج القوم - بحث يضني الباحثين ويذهب بمجهوداتهم على غير طائل.

ومن حسن الحظ أن الله - عز وجل- من رحمته أنه قد وضع لنا البدائل، والبدائل قد احتوتها النصوص الشرعية وما تضمنته كتب سير الصالحين من آثار تهدينا الطريق، فمن تمسك بالكتاب والسنة نجا وسلِم، وفي الأول والآخر فإن القلب قد انعقد على أن العصمة من الله والتوفيق.

نصوص للإرشاد:

وقد جاء فيما نقله الشيخ زروق عن شيخه هذان النصان ذكرهما كي يسترشد بهما كل مفتقر إلى الإرشاد.

وأول هذين النصين ما جاء في (أبي داود - ٤٣٤١ والترمذي ٣٠٥٨) والحديث قد أخرجه ابن ماجة بسنده إلى أبي أمية الشعباني؛ قال: **أتيت أبا ثعلبة**

الخشني قال: قلت: كيف تصنع في هذه الآية؟ قال: أية آية؟ قلت: [المائدة: ١٠٥] "يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم".

قال: سألتَ (أو سألتُ) عنها خبيرًا. سألتُ عنها رسول الله ﷺ فقال: " بل ائتمروا بالمعروف، وتناهوا عن المنكر. حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا وهوى متبعًا. ودنيا مُؤْثَرَةَ. وإعجاب كل ذي رأى برأيه. ورأيت أمرًا لا يدان لك به. فعليك خويصة نفسك. فإن من ورائكم أيام الصبر. الصبرُ فيهن على مثل قبضٍ على الجمر. للعامل فيهن مثل أجر خمسين رجلاً يعملون بمثل عمله".

وفيما نقله زروق من لفظ شيخه حذف ألجأه إليه الاختصار. والاقتصار على محل الشاهد فيما يراه.

والنص الثاني ما أخرجه البيهقي الشعب (١٦٤/٤) من كلام وهب بن منبه قال: في حكمة آل داود، قال ﷺ: "في صحف إبراهيم عليه السلام: "وعلى العاقل أن يكون عارفًا بزمانه ممسكًا للسانه، مقبلاً على شأنه، وعلى العاقل أن يكون له أربع ساعات: ساعة يحاسب فيها نفسه، وساعة يناجي فيها ربه، وساعة يفضي فيها إلى إخوانه الذين يبصرونه بعيوبه، ويدلونه على ربه، وساعة يخلي فيها بين نفسه وشهوته المباحة " أو كما قال.

دعوة الختام:

ثم قال الشيخ في دعوة الختام: (رزقنا الله ذلك، وأعاننا عليه، ووفقنا إليه، وصحبنا بالعافية فيه. فإنه لا غنى بنا عن عافيته، وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، والحمد لله رب العالمين).

أما أنا فقد بقى لي أن أقول: إن هذه النظرة التشائمية لها أصل يزيد عليها شيئًا من الشمول الإمام القشيري في رسالته الشهيرة بـــ "الرسالة القشيرية".

وهذه النظرة لم يشاركه عليها كثير من المتصوفة ومن حازوا مرتبة الشرف في التصوف من نحو: الشيخ ابن عجيبة وغيره حيث رأوا أن الله لم يخل الأرض من أمثال هؤلاء.

وحتى ابن سينا الفيلسوف قد وافق أصحاب هذه النظرة المتفائلة إلا أنه قال :..

ولكن ظهور القوم لا يكون في شكل جماعات وإنما نرى ظهورهم الواحد بعد الواحد.

وهو كلام يكون وسطًا بين نظرة تشاؤمية وأخرى ربما أوغلت في التفاؤل فتأمل.

ولله الحمد والمِنَّة وهو الذي تتم به الصالحات ويستعان به في البدايات فله الحمد أولاً وآخرًا.

إلى هذا تم ما استطعنا أن نتحصل عليه من قواعد الشيخ في التصوف وما تيسر لنا من التعليق عليه.

وقع الفراغ من إملائه منتصف ليلة الاثنين المجيد على صاحب ذكراه الصلاة والسلام؛ فهو القائل: " يوم ولدت فيه وأوحى إليَّ فيه أو أرسل إليَّ فيه ".

وهذه النهاية في هذه الليلة. ليوم الاثنين الرابع من شهر جمادي الأولى للسنة السادسة والثلاثين بعد الأربعمائة والألف من هجرته صلى الله على حضرته وآله وصحبه وسلم، الموافق الثالث والعشرين من شهر فبراير للسنة الخامسة عشرة بعد الألفين.

نفع به كاتبه وشارحه ومن أملاه وسامعه
وخطه وَصفه وسائر المسلمين

* * *

أملاه الفقير إلى رحمة ربه
أ.د/ طه حبيشي

فهرس الكتاب

الموضوع **رقم الصفحة**

*** القاعدة السابعة والسبعون بعد المائة:**